الثقافة الجديدة

مجلــة فكريــة إبداعيــة

شهرية تصدر مؤقتاً ست مرات في السنة ــ السنة الخامسة ــ العدد 21 — 1981

المدير المسؤول : محمد بنيس.

هيئة التحرير : محمد البكري، مصطفى المسناوي، عبد الله راجع.

العنوان : ص.ب : 505، المحمدية، المغرب.

الاشتراكات :

المغرب :

الاشتراك العادي : 30 درهما
اشتراك المؤسسات : 75 درهما

الأقطار العربية وأوروبا :

الاشتراك العادي : 75 درهما
اشتراك المؤسسات : 225 درهم
إشتراك المساندة : ابتداء من 50 درهم

تبعث الاشتراكات باسم
محمد بنيس
الحساب البريدي : 1.383.41 الرباط

التصفيف الالكتروني : ليو النخلة، 5، زنقة مستغانم البيضاء
السحب : مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر.
التوزيع : سوشبريس.

1 ــ المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن رأي كاتبيها
2 ــ المقالات التي لم تنشر لا تردّ الى أصحابها.

الموضوعـات :

السبت 20 يونيو 1981

ملف حول الوضع الراهن للفكر الفلسفي بالعالم العربي

• حـوار

• دراسـات

من تراثنا الحديث

السَّبْتُ 20 يُونيُو 1981

تأتي اللَّحظةُ وينفَضِحُ كلُّ شيْء
التقاريرُ الخياناتُ الخطَبُ
الشعائرُ الصِّراعُ
الطبَقيُّ،
كُلُّ شيْء ينفَضِحُ

فِي هذا الزّمنِ، كَما في الأزْمِنَة العُلْيَا، نُشعُّ، ونظَلُّ قابلين للاشْعَاع. لا نَقُولُ هذا أوَانُ الصَّمْتِ، أوْ ذَلِكَ كَانَ. حين يِقفُ الاطْفَالُ ويتقدَّمُونَ تخْتَارُ الارْضُ أبْنَاءَهَا والصوتُ مكَانَهُ. وحِين يرْفَعُونَ أيْدِيهُمْ ويَهْجُمُونَ يتجَمْهَرُ البَيَاضُ عَلَى خِلِّهِ، والزغْرَدَاتُ تقْتَحِمُ المنسيَّ فينَا.

موسِمٌ لا كالمَوَاسِمِ، يفْترِشُ الصَّرْخَةَ، ويذْهَبُ بالحِجَارَةِ نحْوَ نِهَايتهَا. مِنَ المَذَاوِذِ والمَلاَجِىءِ والمَخَابِىء يخْرُجُونَ أُرْجُوانِيِّينَ، بشَفَافِيتِهِمْ المحدَّدَةِ يخترِقُون حَرَارَةَ وَسَطِ النَّهار، كما لَوْ أنَّ نُطْفَةَ التكْوِينِ ثَقَبَتْ جِدَار الرَّحِمِ واكْتَمَلَتْ بفعْلِ إرَادَتِهَا. ثم جَاءَ الدَّمُ والنَّدْبُ
والاغَانِي اخْتَمَتْ بِهَذَيَانِهَا
همُ الاطفَالُ، وحدَهُمْ الاطْفَالُ، يكْتَفُونَ بِمَوْتِهِمْ، فِي حُفَرٍ يُنْشِدُونَ، شِبْهَ صَامِتينَ، شِبْهَ صَاخِبينَ، عَرَبَاتٌ، غُبَارٌ مَتَارِيسٌ، أحْذِيَةٌ، مَعَاوِلُ، وَصَلاَةُ الجنازَةِ تُوحِّدُ هذا المَدَارَ البَاحِثَ عَنْ نَقِيضِهِ. تذَكَّرُوا، تذَكَّرُوا قَلِيلًا، تذَكَّروا قَلِيلًا فَقَط.

محمد بنيس.

د. محمد عابد الجابري

لان العقلانية ضــرورة

يحمل لنا الدكتور محمد عابد الجابري خطابا متفردا في حقل البحث الفلسفي، وطنيا وعربيا. وهو خطاب يحدد مكانه بالاساس في تأريخ التراث الفلسفي العربي ــ الاسلامي، وقانونه في قراءة نقدية، ترى الى المتن / المتون الفلسفية العربية ــ الاسلامية، كنصوص تكتسب خصيصة بنيتها الباطنية من جدلية الفعل والتفاعل مع الموروث الفلسفي، والواقع الاجتماعي ــ التاريخي الذي وجدت فيه، مشرقا ومغربا، منشغلة بتنظيم تراثنا واعادة ترتيبه ترتيبا عقلانيا، باحثة عن طرائق الاستفادة من عقلانيتنا القديمة، ومن العقلانية الغربية.

ليس هذا اختزالا لخطاب الدكتور محمد عابد الجابري، ولكنه بالاحرى تركيز على اهتمامه الرئيس الذي يتقدم في تأريخه للفلسفة العربية ــ الاسلامية مستفيدا من دراساته في الابستمولوجيا المعاصرة.

وهذا الحوار انجذاب نحو العقل، لانه أساس كل تقدم تحرري في العالم العربي، وعبره يدخل السؤال والجواب لعبة الكشف ــ غير البريء حتما ــ عن بعض القضايا المتعلقة بالوضع الفلسفي في العالم العربي، اتجاهات، وبحثا وتدريسا، ونشرا، يجدد الرؤية في اشكالية الخطاب الفلسفي في علائقه بالدين والعلم، وهي تسعى نحو تنقيب معرفي تاريخي ــ اجتماعي، لا يخضع لمهادنة أو كلَل.

إن خطاب الدكتور محمد عابد الجابري يتجذر باستمرار، يدفعنا لتلمس مواقع أقدامنا، واختيار أفق مغاير لاستبدادية المغلق. يذهب إلى حيث تقترن المعرفة بالتغير.

أعماله :

ـ العصبية والدولة : معالم نظرة خلدونية في التاريخ الاسلامي (1971).

ـ أضواء على مشكل التعليم في المغرب (1973).

ـ مدخل الى فلسفة العلوم، دراسات ونصوص في الايبستيمولوجيا المعاصرة (مجلدان) ـ (1976).

ـ من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (1976).

ـ نحن والتراث، (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) (1980).

الثقافة الجديدة : ثمة سؤال يهمل عادة خلال السجال بين المدافعين عن الفلسفة والمهاجمين لها، وإن كان يظل ثاوياً فيما وراء حديثهم، وهو : ما ضرورة الفلسفة ؟ ألا يمكن أن نبدأ من هنا فنتساءل : هل هناك فعلا ضرورة ما للفلسفة في العالم العربي، أم أنها مجرد شيء زائد لا فائدة من ورائه ؟

محمد عابد الجابري : الواقع أن حضور الفلسفة في تاريخ الفكر البشري منذ أن أخذ هذا الفكر يتحرر، ولو نسبيا، من الهيمنة الميتولوجية، يؤكد على أن هناك فعلا، من الناحية التاريخية، ما يبرر القول بضرورة الفلسفة : لقد فرضت الشروط الاجتماعية التاريخية اليونانية نوعا من التفكير سمي فلسفة، وانتقل هذا النوع من التفكير إلى العرب فكان جزءاً من الفكر العربي الاسلامي بفعل حاجة اجتماعية فرضته، هي نفسها الحاجة التي فرضته في العصور الاوروبية الحديثة.

لكننا، إذ نطرح قضية ضرورة الفلسفة فإن من الافضل، في نظري، أن نطرحها في اطار تجربة حضارية خاصة أو تجربة اجتماعية خاصة؛ بعبارة أخرى، لا أفضل الحديث عن ضرورة الفلسفة هكذا بإطلاق، ولكن أفضل أن نقيد الحديث عنها بالوضع العربي الراهن، فإذا طرحنا القضية على أساس ما هي الظروف وما هي المعطيات التي تجعل الفلسفة ضرورية في الفكر العربي المعاصر أو في الوضع العربي المعاصر ؟ اكتسى الطرح قدرا أكبر من الوضوح، وصار ممكنا تحديد شروط هذه الضرورة بكيفية أكثر دقة.

إذن : ما هي الظروف والعوامل التي تجعل الفلسفة ضرورية في المرحلة العربية الراهنة ؟ هذا السؤال يدفعنا، بطبيعة الحال، إلى سؤال عام آخر هو : ما هي السمة الرئيسية للمرحلة العربية الراهنة، أي المرحلة التي تبدأ مع بداية القرن الماضي، وتسمى باليقظة العربية أو النهضة العربية ؟

إن هذه المرحلة لا زالت موسومة بسمة **النهضة**، بمعنى أن الوعي العربي ما زال وعيا نهضويا، والوعي النهضوي هو، بشكل ما، وعي حالم. من هنا فإن مهمة الفلسفة وضرورتها في الوضع العربي الراهن هو محاولة أن تجعل هذا الحلم بالنهضة مطابقا بقدر الامكان. وأن يكون الحلم مطابقا معناه، في تقديري، هو أن يطرح هذا الحلم في حدود الامكان، الامكان التاريخي، وحتى الامكان المنطقي، أساسا.

إذا نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذه الزاوية، نجد أنه يفتقد هذا العنصر الفلسفي الذي يجعل منه فكرا يتحدث عن الممكن في اطار شروط تحقيقه. إن الخطاب النهضوي العربي المعاصر (سواء كان سلفيا أو ليبراليا أو حتى ماركسيا) يفتقد ما يكفي من العقلانية، مما يعني **أن ضرورة الفلسفة في الفكر العربي الراهن، في تقديري، تعادل ضرورة العقلانية، ضرورة العقلنة.**

هكذا، إذن، فباعطائنا للفلسفة هذا المعنى الواضح (التفكير العقلاني أو الفلسفة التي تصدر عن عقلانية واعية بذاتها) نخرج من إطار كل الفلسفات اللاعقلانية؛ ونكون أيضا واضحين مع أنفسنا. وحتى إذا غضضنا الطرف عن الاطار النهضوي للفكر العربي، وتجاوزناه إلى طرح مشكل النهضة على أساس مشكل التخلف ومشكل التنمية، حتى إذا حققنا هذا التجاوز الذي لم يتحقق بعد، لاننا لازلنا نعود إلى النهضة وضرورة النهضة؛ سنرى أن التنمية والخروج من التخلف يتطلب، طبعاً، عقلانية على مستوى التحليل الاقتصادي، ومستوى التخطيط الاقتصادي، وكذلك على مستوى التفكير، على مستوى الثقافة. إذن، للفلسفة نصيب في مجال محاربة التخلف، حتى في إطارها الضيق الخاص.

إن التخلف الذي نعاني منه فكريا هو التخلف المرتبط باللاعقلانية، بالنظرة السحرية إلى العالم والاشياء، بالنظرة اللاسببية؛ لذلك فإن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب فلسفة، أي يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا الفكر.

وهنا أيضا لابد من إضافة، حتى نكون واضحين مع أنفسنا : عندما نقول بضرورة الفلسفة، أي ضرورة العقلانية، يجب أن نعطي لهذه الضرورة معناها الواضح، **فضرورة العقلانية في تقديري بالنسبة للوضع العربي الراهن تتجلى وتتمثل خاصة في الروح النقدية.** فالمسألة لا تتعلق باستيراد عقلانية ما أو بتبني عقلانية ما، بقدر ما يتعلق الامر بنقد الفكر العربي، نقد العقل العربي، بنشر الروح النقدية، روح المراجعة المستمرة للفكر. لقد تحدث الخطاب النهضوي العربي ـــ منذ بدء ما يسمى باليقظة العربية الحديثة ـــ عن كل شيء، عن السياسة والاقتصاد والمجتمع والتاريخ والمستقبل، ولكنه لم يتحدث عن العقل العربي؛ أي أن العقل العربي الذي تحدث عن النهضة لم يمارس ما يكفي من النقد على نفسه، لقد مارس سلاح النقد في ميادين مختلفة، لكنه لم يمارس نقد سلاح الفكر، وهذا ما يجعلنا نلاحظ

بكل سهولة أن العقل العربي والفكر العربي على العموم، في بنيته وتصوراته ومفاهيمه وطريقة عمله، لازال امتدادا لعقل ما قبل النهضة. نحن، في الغالب، نفكر في النهضة بعقل ما قبل النهضة، ولم نتحرر بعد من بنية الفكر العربي لما نسميه بعهد الانحطاط.

الثقافة الجديدة: في هذا السياق، هل يمكن اعتبار الهجوم على الفلسفة في الوضع الراهن مشابها للهجوم عليها بالعالم العربي في العصر الوسيط؛ أم اعتباره امتدادا لوضع الفلسفة الحالي في أروبا وفرنسا على الخصوص ؟

محمد عابد الجابري : الحقيقة أن الجانبين معا حاضران في هذا الهجوم، والاشكالية هنا، أيضا، هي إشكالية الاصالة والمعاصرة : من الاصالة نأخذ الهجوم على الفلسفة في الماضي، ومن المعاصرة نأخذ الهجوم على الفلسفة في الحاضر؛ وطبعا هناك ما يبرر هذا الهجوم : فمعاداة الفلسفة من طرف قسم كبير من الفكر العربي المعاصر راجع، بطبيعة الحال، إلى حضور الفكر الوسطوي بكل ثقله في هذا الفكر، وهذا طبيعي، لأن هذا الاخير يرتكس من حين لآخر ويرى الفلسفة وكأنها شيء خطير بالنسبة له؛ إلا أن ردود فعله هذه ليست هي نفس ردود الفعل التي كانت في الماضي : فالنقاش المطروح الآن لا يتعلق بالماورائيات، لا يتعلق بوجود الله وصفاته وقدم العالم، ولكنه يتعلق بأمور أخرى لربما هي أكثر دنيوية، ولكنها في نفس الوقت مرتبطة فكريا بمسلمات وثوابت قد لا يستسيغها الفكر التقليدي الوسطوي الذي لا يزال مهيمنا وحاضرا بشكل مكثف في العالم العربي بجميع جهاته.

أما بالنسبة للجانب الثاني فإن الهجوم على الفلسفة في الغرب، وفي فرنسا راهنا، يعكس لحظة من لحظات التغير في المجتمع وفي الفكر الاروبي. ونحن في المغرب، كمجتمع تابع، والعالم العربي، كمجتمعات تابعة، نتبع أيضا حتى في الردات الرجعية التي تعاني منها البلدان المتقدمة، فتنعكس علينا هذه الردات وتصبح موضة أيضا أن نتكلم عن نيتشه بدل ماركس أو فرويد بدل لست أدري من. أي، باختصار، أن المجتمع التابع اقتصاديا وسياسيا تابع هو أيضا فلسفيا.

ومع ذلك فإنه لا ينبغي أن نعطي لهذا الهجوم على الفلسفة أكثر مما يستحق، لانه لو كان الحضور الفلسفي متين الجذور في البلاد العربية، بمعنى لو كان يقوم بوظيفته كضرورة عقلانية، كضرورة عقلنة الفكر وعقلنة المجتمع، لما نال منه لا الهجوم الذي يستمد منطلقاته أسسه من الفكر التقليدي في الماضي، ولا حتى ذلك الذي يستمد أسسه ومنطلقاته من لردات الرجعية في الفكر الفلسفي الغربي. **إن المشكل ليس في الهجوم الذي تتعرض له الفلسفة، فالفلسفة معرضة دائما للهجوم، ومن طبيعتها أنها هي نفسها تهاجِم أو تهاجَم أو تدخل في صراع، ولكن المشكل هو أن الحضور الفلسفي في العالم العربي هو حضور غير فلسفي، أي أنه حضور لا عقلاني؛** طبعا هذا تناقض : أن تكون التيارات والافكار

الفلسفية الرائجة في العالم العربي كلها تطغى فيها اللاعقلانية في التفكير ! ولعله لهذا السبب بالذات إنما يسهل على اللاعقلانية القديمة أن تدخل في حوار مع هذا الفكر الفلسفي اللاعقلاني وتتغلب عليه لانها أمتن منه في هذا القطاع، القطاع اللاعقلاني.

أنا شخصيا لا أنزعج من هذه الهجمات التي تتعرض لها الفلسفة، وإنما، على العكس من ذلك، أعتقد أنها ستكون حافزا للفلسفة على أن تعيد تأسيس نفسها وتأسيس ذاتها في العالم العربي وفي الفكر العربي المعاصر على أسس جديدة؛ فَلَأَنْ تُهَاجَمَ الفلسفة أحسن من أن تكون هي نفسها تقوم بوظيفة الخصم؛ لأن تُهَاجَمَ الفلسفة من طرف الفكر التقليدي ومن طرف الاتجاهات اللاعقلانية أفضل من أن تكون هي نفسها تقوم بوظيفة لا عقلانية وتتبنى الأسس اللا عقلانية في المجتمع.

نحن نتحدث، بطبيعة الحال، على مستوى فكري مجرد، أوفي مستوى العلاقات مابين الافكار والتيارات، ومع ذلك فلابد من القول إن للمسألة ارتباطا بالصراع الاجتماعي في المجتمع العربي من المحيط إلى الخليج : فهذا الاخير يعيش فترة تحول على صعيد الاقتصاد، والاجتماع، والقوى الاجتماعية المتصارعة؛ وهذا الصراع الطبقي، الصراع التاريخي، لابد من أن يصحبه صراع ايديولوجي ولابد لهذا الصراع الايديولوجي أن يمتد إلى الجانب الفلسفي، هذا شيء طبيعي وواضح.

الثقافة الجديدة :لقد قلتم إن الهجمات على الفلسفة كانت موجودة دائما، وربما كانت هذه الهجمات ضرورة من ضرورات تطورها وتعمقها؛ فإلى أي حد يمكن القول إن ثمة علاقة بين الفلسفة والعلم من خلال قولة باشلار : العلم لا يتقدم الا من خلال أخطائه ؟ وذلك مع ربط السؤال بالوضع الفلسفي في العالم العربي.

محمد عابد الجابري : في نظري يجب التمييز مابين الفلسفة في المجتمعات العربية القديمة والمعاصرة، وما بين وضعيتها في المجتمعات الغربية القديمة والمعاصرة، أي اليونانية والاروبية الحديثة والمعاصرة. إن الفلسفة، في تقديري، عند اليونان وفي أروبا الحديثة والمعاصرة مرتبطة فعلا بالعلم، أي أنها كانت تتقدم بتقدم العلم، تستوحي بعض إشكالياتها من العلم، وتطرح هي نفسها بعض الاشكاليات على العلم، وكانت تنوب عن العلم في الانخراط ضمن الصراع الايديولوجي العام، وتستغله في ذلك. أما في العالم العربي ــ الاسلامي القديم والمعاصر ــ فإنه يجب أن نضع السياسة في مكان العلم، أي أن العلاقة هي أساسا مابين السياسة والفلسفة في العالم العربي الحديث والمعاصر وليست ما بين الفلسفة والعلم. إن الدور الذي لعبه العلم عند اليونان أو في أروبا الحديثة والمعاصرة في مساءلة الفلسفة وفي مخاصمتها وفي الدفع بها إلى الامام، وأحيانا فك بناءاتها؛ لعبته السياسة في العالم العربي ــ الاسلامي القديم، وكان المشكل هو مشكل العلاقة ما بين الدين والفلسفة، مع توضيح أننا عندما نقول الدين، نقول

السياسة، لأن الدين في العالم العربي الاسلامي يساوي السياسة، وليس هناك فارق كبير بين الاثنين، أي أن ممارسة السياسة في الدين كانت تتم بواسطة الفلسفة في أحيان كثيرة؛ وكذلك في الوقت الحاضر نجد أن السياسة هي التي تهاجم الفلسفة وتعرقلها، ولربما كانت هي التي ستدفع بها غدا إلى الامام.

إذن، فالعلم في العالم العربي ظل غائبا أوشبه غائب ــ لا في العصر الوسيط ولا الحاضرــ ؛ ونحن الآن لا ننتج علما وإنما نستهلك بعض العلم الذي ينتجه الغير، وأحيانا نستهلكه استهلاكا غير سليم : ومادمنا لا ننتج العلم، و لانعيش إشكاليته، فإننا ــ بالتالي ــ لا نعيش الفلسفة في علاقتها مع العلم؛ وإنما في علاقتها مع السياسة، مادمنا كلنا نعيش في السياسة وبواسطتها ومن خلالها.

لهذا لا يمكن، في تقديري، أن نتحدث عن أخطاء الفلسفة بالمقارنة مع أخطاء العلم، لشديد الاسف، بل يجب الحديث عن أخطاء الفلسفة بالارتباط مع أخطاء السياسة؛ وبما أن أخطاء السياسة كثيرة جدا ومتعددة، فإنه ليست هناك فلسفة بمعنى الكلمة.

الثقافة الجديدة :جعل الفلسفة مرادفة للعقلانية وللروح النقدية، من حيث ضرورتها بالنسبة للمجتمعات العربية الآن، يقودنا إلى طرح السؤال التالي، وهو : إذا كانت هذه المجتمعات محتاجة إلى العقلانية والفكر النقدي، فكيف حصل ان كان جل التيارات الفلسفية المنتشرة في العالم العربي تيارات لا عقلانية، تمشي في اتجاه معاكس لحاجة المجتمع ؟

محمد عابد الجابري : قبل الجواب على هذا السؤال لابد من توضيح ماقلناه من قبل بصدد معادلة ضرورة الفلسفة بضرورة العقلانية : عندما أقول إن الفلسفة هنا يجب أن تؤخذ بمعنى العقلانية فأنا لا أقوم باختيار إيديولوجي. بالعكس، فالفلسفة، تاريخيا، تعني العقلانية، ورسالتها التاريخية تعني الكفاح من أجل العقلانية. نحن نعرف جميعا أن الفلسفة قامت أول ما قامت كبديل عن «الميتوس»، قامت كفلسفة ذات اتجاه نقدي، من طاليس إلى السفسطائيين، وكذلك الامر بالنسبة للفلسفة في الفكر العربي القديم، حيث جاءت هذه تتويجا لمرحلة من التطور في المجتمع العربي، جاءت تحمل العقلانية مع الكندي، أساسا، والفارابي كذلك؛ ويمكن أن نشير أيضا إلى ديكارت بالنسبة للغرب، وباختصار فإن الفلسفة كانت تبرز في كل بداية انطلاقة، انطلاقة التقدم، انطلاقة النهضة، كضرورة، أي كعقلانية، كروح جديدة تنتقد وتبني.

أما الاتجاهات أو الفلسفات اللاعقلانية فإنها جاءت، في الغالب، كرد فعل : أفلاطون، مثلا أو الفيتاغوريون، جاءوا كرد فعل على السفسطائيين، وعلى ديموقريطس وهيراقليطس؛ كذلك اللاعقلانية في الفكر العربي القديم، انطلاقا من الموروث السينوي والاشراقي، كانت رد فعل أيضا ضد العقلانية الفلسفية التي وظفت في علم الكلام وفي الفقه؛ وفي العصر الحديث

أيضا نفس الشيء : برغسون ضد كانط، نيتشه ضد هيجل وماركس.. الخ.. ضرورة الفلسفة في مجتمع ناهض أو يتوق إلى النهضة تساوي تاريخيا ضرورة العقلانية.

من هنا تأتي أهمية السؤال، وهو : لماذا كانت المحاولات الفلسفية في العالم العربي الحديث تنحو كلها منحى لا عقلانيا ؟ طبعا هذه مفارقة، مفارقة غريبة : أن نجد الفلسفة في فكر نهضوي هو الفكر العربي الحديث من النهضة إلى اليوم، وهي التي يفترض فيها أن تكون رائدة هذا الفكر في اتجاهه العقلاني نجدها، بالعكس، تتمسك بمسبقات لا عقلانية، و أحيانا بالميول وأحيانا حتى بالتطلعات اللاعقلانية : نتحدث طبعا عن جوانية عثمان أمين، ورحمانية الأرسوزي، ووجودية بدوي.. (طبعا الوجودية هي أساسا اتجاه لا عقلاني).. بالاضافة إلى اتجاهات أخرى؛ وهي كلها محاولات لا عقلانية لانشاء فلسفة عربية أو فلسفة في إطار الفكر النهضوي العربي، ولا عقلانية بشكل صريح، فهي تنتمي وتؤكد انتماءها وتعلن عنه إلى الغزالي وبرجسون أساسا، أي إلى القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفلسفي، والقطاع اللاعقلاني في التراث الغربي.

هنا قد يفسر الانسان هذه الوضعية بالشروط الاجتماعية التاريخية العامة، بأن المجتمعات العربية لا زالت مجتمعات بدائية بالقياس للتطور، مجتمعات زراعية رعوية؛ ومع ذلك فلا بد من البحث في الفكر نفسه، **لأن الشروط الاجتماعية التاريخية، والتي تفسر هذا النوع من الاتجاه اللاعقلاني في الفكر العربي، ما كانت لتفعل فعلها لو لم يكن هذا الفكر نفسه قابلا من داخله لهذا الاتجاه اللاعقلاني**؛ ولكان العكس هو الصحيح، أي كان هذا الفكر هو العامل والمتطلع إلى تغيير هذه الشروط المادية، لان الفكر أيضا يجب أن ينظراليه كقوة فاعلة، أوعليها أن تفعل من أجل تغيير الشروط التاريخية ـــ الاجتماعية؛ مثلما حدث في أوربا وفي اليونان وعند العرب قديما.

إن هذا يعود، كما سبق أن ذكرت، إلى **أن الفكر العربي المعاصر هو فكر نهضوي لم يمارس النقد**. نحن نعرف أن النهضة في أوربا بدأت نهضة فكرية، ولكنها، في نفس الوقت الذي تتناول فيه نقد المجتمع، نقد المؤسسات، كانت أساسا تتناول نقد الفكر، نقد العقل، مع بيكون، وأوهامه الأربعة، مثلا، ومع ديكارت وقواعد المنهج، والمسألة مستمرة إلى كانط وباشلار. فمراجعة الفكر ونقده شيء أساسي وضروري لضمان شروط النجاح لاية نهضة كيفما كانت.

هنا يفرض السؤال طرح سؤال آخر هو : لماذا غياب النقد في الفكر العربي المعاصر ؟ **هناك، طبعا، عدة عوامل من جملتها هيمنة التراث على العقلية في العالم العربي**، وعندما أقول التراث أعني التراث كما انحدر الينا تاريخيا، أي في شكله المعتم، في شكله المتراجع، التراث كما ورثناه في القرنين 17 و 18؛ هذا التراث الذي لم نقم بعد بعملية إعادة تأسيسه، إعادة قراءته، وإعادة نقده، حتى نستطيع أن نؤسسه من جديد، ونؤسس عليه نهضتنا الفكرية.

ومن جملة العوامل أيضا عامل آخر يجب أن نوليه كامل الاهتمام، على الاقل في مجال التفسير، وهو **حضور الغير بشكل مكثف في حياتنا الفكرية والسياسية**، الغير، أي الغرب. لقد حقق الغرب نهضته بدون منافس، اقتصاديا واجتماعيا وفكريا، وكان الصراع داخليا، بين طبقات، وبين تيارات، وبين مستقبل وماضي، وبين حاضر ومستقبل؛ أما نحن فالصراع مزدوج، صراع مع الغرب، **والغرب بالنسبة إلينا قامعٌ**، على صعيد الاجتماع والاقتصاد والسياسة والفكر، فكما قمع الغرب نهضة محمد علي الاقتصادية والفكرية والعسكرية، فإنه قمع الطهطاوي وامتدادات الطهطاوي، وهذا القمع الذي يمارسه علينا الغرب كمستعمر بطبيعة الحال كانت نتيجته ولا زالت، هي الانتكاس إلى الوراء، وبالتالي، التمسك بالماضي كهوية، كذات، كدفاع عن النفس، وهذا هو السر في حضور التيارات السلفية وانتعاشها من حين لآخر، بل وفي تجذرها، لان المسألة طبيعية كآلية من آلية الدفاع.

طبعا الغرب، من ناحية أخرى، هو غرب الانوار وغرب الليبرالية وغرب الماركسية وغرب العقلانية، ولكن إذا وضعنا غرب الانوار في كفة وغرب الاستعمار في كفة فأعتقد أن كفة الاستعمار هي التي سترجح، لأنها هي الرادعة، فكل مايعطيكه غرب الانوار والعقلانية هو الآمال والاحلام، أما ما يعطيكه غرب الاستعمار فهو الفعل القامع سياسيا واقتصاديا؛ وللقمع هنا نتائج مزدوجة، فمن جهة إيقاف التقدم وجعل حدٍّ له، ومن جهة ثانية دفعه إلى الوراء، أي الانتكاص إلى الوراء من أجل المقاومة، الشيء الذي يبرر، كما ذكرت، حضور التفكير التراثي السلفي بشكل قوي.

الثقافة الجديدة : ثمة ملاحظة بخصوص الوجودية، وهي أنها ربما لعبت دورا ما في إدخال الشعور بضرورة الدفاع عن الحرية كشرط أساسي، في مجتمع إقطاعي هو دور هامشي، على كل حال، ولكن ربما كان من الضروري تسجيله. كذلك نثير ملاحظة أخرى وتتعلق باللاعقلانية أيضا، وهي لماذا نجد أن التحليل النفسي الفرويدي، وهو في أساسه لا عقلاني، غائب، كنظرية، في العالم العربي ؟

محمد عابد الجابري : فيما يخص الوجودية، أعتقد أنه يجب التمييز بين الوجودية في الفلسفة والوجودية في الأدب بالعالم العربي؛ فالتيارات أو التطلعات أو بعض المعاناة الوجودية في الادب بالعالم العربي كانت تحاول أن تكرس هذا النوع من الحرية أو الفردية، ولكن حصل العكس في الفلسفة، حيث إن صاحب الوجودية، عبد الرحمان بدوي، في كتاباته يعني فردانية وذاتية مطلقة، ومحاولة تأسيس للوجودية على أساس تحطيم العلم. إذا كان كانط في الغرب، أو أي فيلسوف غربي آخر ينتقد العلم، فله الحق، لانه يعيش العلم سلبا وإيجابا، أما نحن فلا نعيش العلم، وإذ يأتي بدوي ويؤسس وجوديته في «الزمان الوجودي» على نقد العلم فإنه يعني ضرب الحتمية، وباختصار، تأسيس فلسفته على التيارات اللاعقلانية في فلسفة العلم. لذلك ليس غريبا أن يحاول تأسيس وجوديته على بعض النماذج اللاعقلانية في الاسلام، من خلال

ربطها بالاشراقيين وبالمتصوفة، (السهروردي، ابن عربي.) يعني، حتى هذا الجانب الذي تميزت به الوجودية في الغرب، وخاصة مع سارتر، في إشادته بالحرية وتمسكه بها وقضية الالتزام، لا نجده في الوجودية في الفلسفة عند العرب، وإنما نجد بعض أصْداثه في الادب.

بالنسبة للفرويدية، لماذا لا نجدها حاضرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر على الرغم من أنها تنتمي إلى القطاع اللاعقلاني ؟ مع الاسف، هنا يجب أن نضع بعض التراتب، بعض الترتيب في داخل اللاعقلانية نفسها : فالفرويدية ليست لا عقلانية بالمعنى المطلق، كلا، فبدون عقلانية لا نستطيع أن نفهم الفرودية ونكتشف الجوانب اللاعقلانية فيها. أما فكر لا عقلاني كفكرنا فهو دون مستوى استيعاب الفرويدية ولا حتى فهمها، أي الفرويدية كنتاج فكري مبني على فروض. الفرويدية كبناء نظري هي بناء عقلاني، أي بناء متماسك مركب على فروض، إذا قبلت الفروض قبل البناء ككل وإن رفضت رفض. وبدون عقلانية متينة لا أعتقد أن بمستطاع الانسان أن ينتقد فرويد أو يكتشف الجوانب اللاعقلانية فيه أو أن يصفه بأنه لا عقلاني. هذا من جهة، ومن جهة أخرى الفرويدية بالنسبة لنا هي هتك لحرماتنا، وهذا جانب عقلاني فيها أيضاً.

الثقافة الجديدة :لعل مشكل العقلانية واللاعقلانية ليس مطروحا فقط بالنسبة للاتجاهات الفلسفية العربية اللاعقلانية (سواء الآخذة من التراث أو الآخذة من الغرب) ؛ وإنما هو مطروح أيضا بالنسبة لبعض الاتجاهات التي تحاول أن تكون عقلانية، وتعتمد على اتجاهات (تراثية أو غربية) لا يمكن انكار عقلانيتها، ونذكر الماركسية على سبيل المثال، رغم أن الاجتهادات العربية الماركسية، في المجال الفلسفي، لم تتعد بعد نطاق التطبيق على التراث الفلسفي القديم. المشكل هنا، إذا أخذنا مسألة التراث هذه هو أن تعامل الماركسيين مع التراث لا يزال غير عقلاني في معظمه، أساسا، لان محاولتهم لا تسعى إلى فهم ودراسة واقع التراث كما هو، بقدر ما تحاول إدخاله ضمن مقولات ومفاهيم جامدة، أو، حسبما عبرتم أنتم نفسكم، «لا تحاول أن تطبق منهجا وإنما تأتي بمنهج مُطَبّق» : فكيف يمكن أن نفسر هذا النوع من اللاعقلانية أو الصوفية الجديدة إن صح التعبير ؟

محمد عابد الجابري : نحن متفقون على أننا نتحدث، في الغالب، عن الفلسفة الرسمية أو شبه الرسمية، أي الفلسفة التي تدرس في الجامعات، كبرنامج وكمنهج للتدريس، وكإعادة إنتاج. والماركسية ليست فلسفة بهذا المعنى. فهي كتيار أو فكر أو نظرية لا تدرس في الجامعات بالعالم العربي، قد تدرج نتف منها في تاريخ الفلسفة بشكل انتقائي، ناقص. كذلك لا زالت الماركسية في العالم العربي لم تشكّل بعد تيارا فلسفيا، وليس لدينا فلاسفة ماركسيون وأنا لا أريد أن أقيم معادلة بين الفلسفة والماركسية، قد يكون الانسان فيلسوفا دون أن يكون ماركسيا وقد يكون ماركسيا دون أن يكون فيلسوفا.

نعم، يمكن أن نتحدث عن حضور الماركسية في الفكر العربي، لا كفلسفة، ولكن كماركسية، ككل، سواء في تفسير المجتمع والتاريخ أو في مستوى تجسيد أو إعادة كتابة تاريخ الفكر ؛ وفي هذا المستوى سوف نجد أن الماركسية كما عبرت سابقا، عبارة عن محاولة لتطبيق منهج مطبق، لا منهج للتطبيق ؛ أي أن هناك قوالب معروفة مبررة تاريخيا ونظريا، يفصل الواقع العربي بشكل أو بآخر حتى يتقولب فيها. وهذا النوع من الممارسة للماركسية هو النوع السائد (سواء في الاقتصاد أو في التاريخ أو في المجتمع)، في حين أن الماركسية في نظري، **روح الماركسية، هي كونها أداة للعمل، مرشد للعمل، يعني يجب أن نسترشد بالنظرية العامة، بالمنهج، ولكن في نفس الوقت ينبغي ألا نغير الواقع في أذهاننا حتى ينطبق مع القوالب التي حفظناها حفظا** «مَسيدياً». منهج للعمل معناه ممارسة للعمل، لا فرق في نظري بين العالم الذي يمارس التجربة في مخبره بأدواته، ويغير من مفاهيمه، يراجع نفسه، يقترح فرضية، يعيد النظر فيها، يجربها؛ وبين المحلل الماركسي الذي يتعامل مع واقع معين، إذ يجب على هذا الاخير، بدوره، أن يحترم هذا الواقع، لا في بنيته وفي إيديولوجيته، كلا، بل كمعطيات، أن يحترم وجوده الانطولوجي على الاقل، وإذا اقتضى الحال يجب أن يغير من قوالبه هو إذا كان الواقع يفرض مثل هذا التغيير. إن ماركس نفسه لم يتردد في الالقاء بمقولة النمط الآسيوي للانتاج، عندما وجد أن النمط الاروبي ليس هو النمط العالمي الشامل، وكذلك ماوتسي تونغ.

يجوز أن نسمي مثل هذه الممارسة بأنها تنتمي إلى اللاعقلانية، ولكن لا أريد الذهاب إلى هذا الحد، بل أعتقد فقط أن المسألة مسألة وقت، مسألة بيداغوجية. طبعا، ممارسة الماركسية على شكلها الحالي بالعالم العربي (منهج مطبق لا منهج للتطبيق) تدل على غياب الروح النقدية، وبالتالي غياب العنصر الاساسي في كل عقلانية، ولكني، مع ذلك، لا أريد أن أسم هذه الظاهرة بسمة اللاعقلانية أوسمة الصوفية؛ قد يكون هناك إخلاص صوفي للنظرية، وهذا يرجع في نظري إلى عدة عوامل، على رأسها أن أغلب الممارسين لهذا النوع من المنهج المطبق هم شيوعيون قبل أن يكونوا ماركسيين، أي أنهم مناضلون ملتزمون حزبيا وسياسيا، وربما يسبق لديهم التكوين النظري على الممارسة العملية أو الممارسة السياسية أو الممارسة الاجتماعية للماركسية، ومن هنا جاءت هذه الصوفية وهذا النوع من التمسك بالقوالب الجاهزة ومن اعتبارها مطلقات.

ولكن أعتقد أن الامر بدأ يتغير، لانه بدأت الآن في العالم العربي، نوعا ما، بعض الممارسات النظرية للماركسية، التي ستحررنا من التمسك الصوفي بالقوالب الجاهزة، ومن غياب الروح النقدية تلك. طبعا، يمكن تفسير المسألة من جوانب أخرى، ولكن المهم في اعتقادي هو أن المسألة ليست مسألة صميمية في الفكر العربي، ولكنها مرحلة، مرحلة فقط، مرتبطة، طبعاً، بالمرحلة التي عاشتها الستالينية كايديولوجية مهيمنة.

الثقافة الجديدة : ألا تعتقدون أن مسألة المنهج المُطبَّق لا تنطبق فقط على الماركسية، ولكنها تشمل كل التيارات التي عرفها العالم العربي، بدءا من الديكارتية وانتهاء بالبنيوية ؟ ومن ثم، هل هذه سمة من سمات الوعي العربي الذي لم يتعامل مع الغرب تعاملا نقديا (بفعل خضوعه له)؟

محمد عابد الجابري : فعلا، يطغى على تعاملنا مع الفكر الغربي هذا النوع من ممارسة المنهج المطبق بهذا الشكل، ولكن المسألة تبدو مستفزة بالنسبة للماركسية، باعتبار أن الماركسية هي ضد المنهج المطبق أساسا، هي ثورة على المنهج المطبق، وهي أساسا نزعة نقدية، هنا تبدو ضخامة الظاهرة.

عندما نأخذ فكر ديكارت وانتقاله إلى العالم العربي سوف نجد أنه لم ينتقل كتيار، وإذا تساءلنا عن أصدائه فسنجد شيئاً منها عند طه حسين في نقد الشعر الجاهلي بشكل غامض، وشيئا عند عثمان أمين الذي روج للديكارتية كي يربط بين ديكارت والغزالي وبيرغسون ! فالحضور الغربي في فكرنا العربي المعاصر لا زال خافتا جدا كإنتاج أو كتطبيق، لا أحد طبق الفينومينولوجية بشكل صحيح، ولا طبق الهيجيلية كفلسفة للتاريخ، وكل ما هناك محاولات لتطبيق الماركسية ؛ ـــ بشكل المنهج المطبق، المذكور، ـــ . هذا مايبرر التركيز على الماركسية في هذا المجال.

إننا عندما نستورد بضاعة مادية فنحن نستوردها بطابعها المصنعي الاروبي (ألمانية أو فرنسية...)، وكذلك عندما نأخذ الافكار الغربية أو نقتبسها أو ندرسها، ندرسها في بيئاتها، لايمكن أن نفصل في الفكر ما بين الفكر كفكر مجرد، وبين أرضيته المادية، الاجتماعية الاقتصادية الايديولوجية، فصلا مطلقا، لذلك عندما نستورد ـــ ونحن نستعمل هنا كلمة استيراد لاننا فعلا نستورد ـــ نستورد الفكر بكل مضمراته الايديولوجية، وبكل أسسه المادية، وحتى مع بعض تطلعاته. لماذا ؟ **لقد كان من الممكن أن يمر هذا الاستيراد بإعادة تحويل داخل بلدنا لو أننا ننتج العلم، لو أننا ننتج الفلسفة، لو أننا ننتج الفكر، إلا أن المشكل هو أننا نستهلك فقط**، كما لا زلنا نستهلك كتب التراث، نقرؤها كما كتبت، بنفس الفكر، بنفس الروح، بنفس القيم.

إن هذه هنا ازدواجية، وما زلنا لم نحقق الانصهار بين الاثنين، لاننا كحاضر لا زلنا غير موجودين، ولأن حاضرنا مازال فراغا كحاضر منتج، كحاضر مستقل، كشخصية تبني نفسها بذاتها...طبعا يجب ألا نيأس و ألا نقنط، لان المرحلة مرحلة قرن أو قرنين، وهي لا شيء بالنسبة لتحقيق نهضة على المستوى الذي نطمح إليه. إن النهضة الاروبية من القرن الثالث عشر وانتكاسها في القرن الرابع عشر إلى القرن الخامس والسادس عشر استغرقت أمدا طويلا. وطبعا لا أريد هنا أن أقول إن جميع الاخطاء أو المراحل التي مرت بها أروبا يجب أن نمر بها. حتى من حيث الزمان، العصر الحاضر هو عصر حرق المراحل، والعلم يجب أن نأخذه

في لحظته الراهنة كتقدم، لا أن نعود القهقرى، وكذلك التقنية يجب أن ناخذها في مستواها الراهن وليس كما كانت منذ قرن، ولا أعتقد أن أحدا يمكن أن يقول وهو مخلص، يجب أن نعيش ما عاشه الغرب من قبل. كلا ولكن مع امكانية حرق المراحل، ومع استعدادنا لهذا الحرق للمراحل، هناك القمع الاستعماري، القمع الامبريالي الذي يعيق هذا النوع من حرق المراحل.. يجب ألا ننسى أن حرب السويس، وحرب 67 كان من نتائجها بعث التيارات اللاعقلانية في الفكر العربي، وفي العالم العربي، لتؤكد أن ما سبق فشل، أي تلك الثورة أو النهضة التي كانت تقودها الناصرية فشلت، إذن فشل العقل. وباختصار، هناك القمع الاستعماري الامبريالي، وهو يساعد أساسا في ترسيخ وتأكيد وتكريس هذا الفراغ الذي نعاني منه في الحاضر.

الثقافة الجديدة : لكن : إذ كانت البنية الفكرية المتخلفة السائدة في العالم العربي تؤثر من جهة فتنشر فكرا لا عقلانيا وتؤثر من جهة أخرى حتى في الفكر الذي يود أن يكون عقلانيا فتحرفه لكي يأخذ اتجاها غير عقلاني، فكيف يمكن الخروج من هذا الدور ؟

محمد عابد الجابري : ما من شك أن هناك هيمنة قوية للموروث القديم على فكرنا، الشيء الذي جعل أدوات انتاجنا الفكري تخضع، إن قليلا أو كثيرا، لهذا الموروث القديم بوصفه بنية عامة، سواء أردنا أن نمارس تفكيرا عقلانيا أو لا عقلانيا؛ ولكن ممارسة العقلانية أو التفكير العقلاني تجعل صاحبها يعي أكثر فأكثر هذه الهيمنة ويحاول أن يتحرر منها، هذا شيء طبيـ[illegible] يستطيع الادعاء بأنه تحرر نهائيا من الموروث القديم بكل سلبياته وبكل [illegible] إذا حدثنا عن شخص غريب ولد في الغرب أو في مصر، ودرس في أوروبا منذ سن السادسة ويحمل جنسية عربية، وهو شخص لا أعده عربيا. إن مهمة الفكر، مهمتنا جميعا، هي التحرر من هذه الهيمنة، وهذا هو الذي يبرر ما قلناه من قبل من ضرورة الفلسفة، من ضرورة العقلانية.

والحقيقة أننا نجد هيمنة هذه البنية الفكرية اللاعقلانية قوية في الأوساط المثقفة أكثر منها في الأوساط الشعبية. في الأوساط الشعبية هناك نظرة سحرية، ولكن الفارق بين لا عقلانية المثقف هنا والمثقف في الغرب ولا عقلانية الرجل الشعبي هنا ونده في الغرب فارق كبير جدا. مثلا أنا أعتقد أن العامل الذي يعمل في شركة التبغ أو في شركة تركيب السيارات (صوماكا) هو أكثر عقلانية من كثير من المفكرين عندنا، لماذا ؟ لأن اللاعقلانية نفسها هي إنتاج وإعادة إنتاج؛ وعندما تكون الروح اللاعقلانية مهيمنة على الثقافة يصير التثقف بها أو امتلاكها يعني إعادة إنتاج هذه اللاعقلانية، وبالتالي صبغ الفكر بها بأكثر مما يصبغه المناخ العام. فمن المعلوم أن العازبين متحررون أكثر من العلماء، دون أن يتعلموا، وهذه هي المشكلة.

الثقافة الجديدة : هل يمكن، في هذا الاطار، أن نأخذ فكرة عن حركة التأليف والترجمة والنشر ؟ فنتساءل : هل يمكن أن يوجد، خارج أسوار الجامعة والمدارس، حركة، لا نقول عنها أنها تعوض عن غياب الفلسفة، ولكن، على الاقل، تبشر بنوع من تأسيس تقاليد الخطاب الفلسفي في العالم العربي ؟

محمد عابد الجابري : طبعا هناك عدة مجالات لنشر الفلسفة والاطروحات الفلسفية والفكر الفلسفي بصفة عامة، سواء في الجامعة أو في المدارس، أو فيما ينشر ويترجم، ولكن تعميم التفكير الفلسفي في الاوساط المثقفة العربية بمختلف تخصصاتها شيء آخر. فهذا التعميم لا يمكن أن يتم إلا بواسطة الكتاب، بواسطة الحديث المذاع، بواسطة الجريدة والمجلة، ومع الاسف فإنه لا يمكن أن يتم إلا بالاستعانة، إلى حد كبير، بالترجمة، وهنا الكارثة الكبرى، **فالترجمة في ميدان الفلسفة، بالعالم العربي، كارثة.** لا أعتقد أن الانسان يستطيع أن يفهم كتاباً مترجما إلى العربية الآن في المواضيع الفلسفية. أنا شخصيا عندما أقرأ كتابا ترجم في هذا العصر إلى العربية في موضوع فلسفي لا أفهمه، في حين أن الانسان يقرأ المترجمات القديمة بكل ارتياح، رغم صعوبة التركيب وتعقيده (في الكتب التي ترجمت عن السريانية أو اليونانية) وأعتقد أن أهم معرقل لنشر الفكر الفلسفي في الوقت الحاضر هو سوء الترجمة، هذه الترجمة التي غالبا ما تكون تجارية، يقوم بها أناس غير مختصين، لاتحترم حتى بنية الجملة العربية، طبعا هناك الترجمات التي قام بها أساتذة مختصون، ومقتدرون، ولكنها قليلة جدا بالنسبة لما ينشر عن فرويد وماركس وهيغل وكانط من أشياء لا تفهم، وإذ أقول لا تفهم فأنا أفكر في هذا الطالب أو هذا المثقف العادي أو هذا المعلم أو الاستاذ أو الاديب، وأفكر حتى في نفسي، أحيانا لا أفهم؛ هناك من يترجم ترجمة حرفية، ينقل الجملة كجملة، كأنه يريد أن يجدد اللغة العربية، وهنا يقع عدم الاحترام التام للجملة العربية، فلا نستطيع أن نفهم، وبالتالي لا نستطيع أن نعرف.

إن للغة العربية خصوصيتها، وإذا أردنا أن نجددها فالتجديد يتطلب وقتا وتخطيطا وعملا متواصلا. على نقيض الترجمات الفلسفية التي تعاني من عدم الجدية في الترجمة، بل وحتى عدم الامانة ! كثيرا ما يدفعني الفضول إلى المقارنة بين كتاب مترجم إلى العربية وبين نصه الفرنسي، فأكتشف، بالاضافة إلى عدم دقة الترجمة، سقوط عبارة، بل سقوط جمل. ليس ثمة أصعب من الترجمة الفلسفية، وهي عملية لا يمكن أن يقوم بها إلا فيلسوف، لان المؤلف في الفلسفة يحاور فلاسفة آخرين،وعندما أترجم لهيغل فأنا أترجم لشخص يحاور كانط، يحاور أرسطو، يحاور سبينوزا، وما لم نكن في هذا الجو لن نستطيع فهم عبارات هيغل وسياقها، فيم يفكر وهو يتكلم بدون أن ينطق باسمه، ويمكن قول نفس الشيء عن كانط وسارتر وبرترند رسل...الخ

لذلك فإن المشكل الآن، وخصوصا في السنوات الاخيرة، هو أن ما يترجم لا يقوم به مختصون، وهذه من العوائق الاساسية التي تمنع انتشار الفكر الفلسفي، لانه ما لم يكن الفكر الفلسفي واضحا، وملتزما أقصى درجة من الوضوح والتبسيط، فإننا لا نضمن له الانتشار.

هنا نأتي إلى قضية تدريس الفلسفة لا في المدرسة فقط، بل تعميمها، تعميم الفكر الفلسفي. إن هذا التعميم، في نظري، يجب أن يبدأ بداية ديكارتية، يعني من قاعدة البداهة والوضوح والتبسيط، هذه هي الفلسفة. أما أن نبدأ بالغموض فلست أدري ! حتى الذي يستعمل الغموض لا يمارسه كغموض فلسفي، يعني كعمق، لا، وإنما يمارسه في غالب الاحيان كعدم وعي، كعدم قدرة على استيعاب الموضوع أو عدم فهمه، أحيانا كثيرة.

لقد تألمت مرارا، عندما قادتني الصدفة إلى قراءة نصوص مترجمة وعدت إلى أصلها.. تألمت للقارىء العربي كيف يمكن أن يستفيد من هذه النصوص، ويجب أن نفكر في القارىء العربي لانه قارىء يجهل اللغات. صحيح أن هناك بعض الازدواجية اللغوية في المغرب العربي، أما في العالم العربي الآن فهناك السيادة التامة للغة الواحدة، للغة العربية، وأعنى في القطاع العام من القراء، لا ضمن الاساتذة الجامعيين، أعني 99 بالمائة من القراء العرب، وبالتالي فإننا إذا كنا سنعطيهم أشياء لا يفهمونها فسننفرهم من الفلسفة ومن كل شيء في النهاية. فأية عقلانية يمكن أن نؤسسها على خطاب غامض ولا يعي حتى غموضه ؟ لا يعي حتى أخطاءه، بل ولا يعرف أنه يخطيء ؟

أعتقد أن هذه العدوى لابد لها، أيضا، أن تنتقل بكيفية أو أخرى إلى الاوساط التعليمية على مستوى المدرسة أو على مستوى الجامعات، لان الكتب والمنشورات والمراجع لها دورها في هذا المجال، ومهما بلغ الاستاذ من الوضوح في أداء مهمته، لابد وأن يصطدم الطالب بهذه المنشورات غير المتقنة، غير الواضحة، والتي لا تؤدي مهمتها. هذه، إذن من الكوارث للاسف، ونسميها كارثة لانه يمكن أن نتصور ونقبل أن تكون هناك موانع وعوائق خارجية للعمل الفلسفي، مثل السلطة السياسية، السلطة التقليدية، الفكر الرجعي.. الخ، لكن أن تكون هناك عوائق داخلية من صلب العمل نفسه فهذا شيء مؤسف بالفعل.

الثقافة الجديدة :إذن، في هذه الحالة يجب أن نفكر لا في القارىء العربي وحده ولكن في الفكر العربي أيضا، باعتبار أنه لا يمكن أن ننتج فكرا فلسفيا في المستقبل ما دمنا لم نفتح هذا الحوار مع الفكر الاروبي، والحوار لا يمكن أن يتم إلا إذا انجزت شروط على رأسها توسيع مجالات النشر للخطاب الفلسفي الاروبي الذي تحول وضعية الترجمة في العالم العربي دونه. وعلى هذا الاساس يبدو أن المشروع الفلسفي الآن في العالم العربي، إذا أردنا أن نأخذه بموضوعية وفي واقعه العيني، ما يزال بعيدا عن التصور ومن ناحية أخرى : ألا تعتقدون أن هذا التهافت

على الترجمة يعكس الى حد ما، نوعا من الرغبة في التعرف على العقلانية، باعتبار أن الفلسفة، كما لخصتم ذلك في البداية، هي العقل الذي يثور ضد الأسطورة ؟

محمد عابد الجابري : يجوز، لا أنفي أن تكون هناك رغبة صادقة عند الكثير من دور النشر أو من المترجمين في نشر هذا النوع من العقلنة، ولكن عنصر الارتجال يبقى، مع ذلك، حاضرا بشكل مكثف.

الثقافة الجديدة :ربما المقصود من السؤال هو القارىء، لانه هو الذي يفرض على دور النشر الاتجاه إلى وجهة دون أخرى..

محمد عابد الجابري :المسألة مترابطة في الحقيقة : فالقارىء العربي لا زال لم يمتلك بعد شخصيته بكيفية كاملة حتى يفرض على الناشر رغباته، على العكس من ذلك، نجد أن الناشر هو الذي يفرض على القارىء العربي، بل أذهب إلى أبعد من هذا وأفتح قوسا حول مسألة الثقافة عموما : إن قضية الثقافة في العالم العربي معقدة بشكل غريب، واعتقد أن سر قوة العرب هو في نفس الوقت سر ضعفهم : سر قوة العرب هو أننا أحيانا نشعر بوحدة عربية ثقافية من الخليج إلى المحيط، وأننا أحيانا نعيش هذه الوحدة؛ولكن هذه الوحدة التي نعيشها هي أيضا سر الكثير من المصاعب التي نعانيها على صعيد الفكر، لانه كما تنتقل الفكرة الطيبة من بلد إلى آخر، كذلك تنتقل الفكرة المعاكسة من بلد إلى آخر : فإذا كان المد العقلاني منتشرا في مصر مثلا، انتشر في أجواء كثيرة من العالم العربي، من خلال المطبوعات، والعكس بالعكس.

في بعض الأحيان أتخيل، على صعيد الفكر المحدود كرجل في بيت أغلق الابواب على نفسه، أتخيل بلدا عربيا بدون البلدان العربية الأخرى يعمل وينتج لنفسه، أتصوّر مصر مثلا لوحدها بدون بلدان عربية أخرى، ولربما يخيل لي أحيانا أنها ستعيش تناقضاتها لوحدها، خيرها وشرها لوحدها، وستخرج في النهاية بشيء ربما كان أحسن من هذه الوحدة التي تنشر الألم أكثر مما تنشر السعادة. فالمغرب، مثلا، كارثته ومصائبه آتية من الشرق، ولو تركونا نطبع وحدنا ولو كتابا في السنة، لكان ذلك كافيا : فاللاعقلانية، مثلا، لم تكن في المغرب، وانما أتته من خلال كتب المشرق الصفراء.

الثقافة الجديدة : يمكن أن نقف بعض الشيء عند مشكل الترجمة فنتساءل، من جهة أولى، لماذا لا تصبح ترجمة المؤلفات الفلسفية المهمة من مهام الجامعات العربية ؟ ومن جهة ثانية، نلاحظ أن الاهتمام بقراءة التراث قراءة جديدة (عقلانية) يطغى في الجامعات العربية (المغربية مثلا) على عملية الترجمة تلك : فهل لهذه الاخيرة نفس أهمية قراءة التراث قراءة عقلانية، أم أن هذه القراءة العقلانية تأتي في مرحلة أهم من الترجمة، من حيث نشر الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر ؟

محمد عابد الجابري : طبعا عندما نتساءل : لماذا لا تقوم الجامعات العربية بدورها في إيجاد ترجمات ملائمة صحيحة في المجال الفلسفي أو في غيره من المجالات، مع توفر إمكانية التخصص في اللغات ؟ فإن سؤالنا هذا يظل مشروعا على صعيد الحلم فقط، الحلم بوحدة عربية وتخطيط عربي، أما الواقع الراهن فلا أظن أنه يساعد على هذا العمل، فأستاذ الفلسفة بمصر ينشر مذكراته، للاستعانة بمردوديتها على تتميم أجرته، وتدريس الفلسفة في البلاد العربية الاخرى هو إما ضعيف ومحدود (سوريا) أو يكاد يكون غائبا (العراق)، ونحن بالمغرب، أيضا لا زلنا في البداية.

أما ما يتعلق بالتراث وكيف يدخل كعنصر في نشر العقلانية : نحن في العالم العربي محتاجون إلى العقلانية لفهم حاضرنا وبناء مستقبلنا، هذا صحيح؛ ولكن لفهم ماضينا أيضا، فالتراث العربي لازال لم يدرس بعد بشكل عقلاني، أي أنه ما يزال إما عبارة عن نصوص أوعروض تعيد انتاج هذه النصوص بشكل رديء في الغالب؛ وعملية النقد المنهجية لهذا التراث، عملية الدخول معه في حوار نقدي، حوار عقلاني، لا زالت لم تتم بعد.

بطبيعة الحال لا يمكن للعرب، كشعب وكأمة لها تاريخها وتراثها، أن يتحرروا من هذا التراث ويرموه في البحر، هذا غير ممكن نهائيا، ولذلك فالمطلوب منا هو استيعاب هذا التراث استيعابا عقلانيا، وهذا الاستيعاب العقلاني يعني أول ما يعني ليس فقط نشر النصوص وتحقيقها وتوفيرها ـــ هذه مرحلة تقنية تتعلق بتحضير المادة لا أتحدث عنها ـــ وإنما يعني أن التعامل مع هذه النصوص التراثية، التاريخية، يجب أن يتم بشكل عقلاني. ما معنى أن يتم بشكل عقلاني ؟ معناه أنه ينبغي لنا أن نسعى، أولا وقبل كل شيء، لاضفاء المعقولية على تاريخنا، السياسي والفكري. إن تصورنا للتاريخ الفكري العربي أو للفكر العربي عبر تطوره هو تصور غير خاضع للمنطق، لا زلنا لم نعقلن هذا الفكر ونقدمه في تطوره على أساس أنه تاريخ وتطور وصراع، لازال أكواما من الافكار والاتجاهات : معتزلة، شيعة، خوارج، فلاسفة، متصوفة، شعراء... كل هذا الخليط حاضر أمامنا، ولكن ليس حضورا تاريخيا، كشيء استوعبناه وفهمناه وانتقدناه ودخلنا معه في حوار ورتبناه في تاريخنا، لا زلنا لم نميز في تاريخنا السابق من اللاحق : من الأسبق في وعينا : النظام المعتزلي أم ابن رشد ؟، الأشعري أم أم الغزالي ؟ أبوذر الغفاري أم جمال الدين الافغاني ؟ إذن، تنظيم التراث في وعينا هو إعادة ترتيبه في سياقة التاريخي، إدخاله في التاريخ حتى ندخل نحن أنفسنا من خلاله في التاريخ. **وإننا ما لم نؤسس ماضينا تأسيساً عقلانياً فلن نستطيع أن نؤسس حاضرا ولا مستقبلا بصورة معقولة**. هكذا كانت بداية النهضة الاروبية، حيث تم الرجوع إلى الآثار اليونانية القديمة، لا رجوعا تراثيا، وإنما رجوعا انتقاديا، بشكل استيعاب نقدي. وتاريخ أوروبا الفكري هو تاريخ الاستيعاب النقدي لتراثها الروماني ـــ اليوناني. أما نحن فلا، عندما نعود إلى التراث، ندافع عنه ونفهمه كصندوق عجائب، منه نستمد الاصيل، منه نستمد القوة، نعم، هذا

كله صحيح، ولكن يجب أن نكون ذواتا مستقلة. هذا ما أقصده عندما أقول إن تعاملنا مع التراث يجب أن يمر في آن واحد بلحظتين متلازمتين : لحظة الفصل ولحظة الوصل : أن نفصل عنا هذا التراث ونضعه في مكانه التاريخي وننتقده ونرتبه في نظام الحياة التي عاشها، ولكن أيضا نعيده كشيء لنا.

لقد استيقظنا في القرن الماضي أو نستيقظ اليوم، ونحن كالطفل الذي استيقظ ذات يوم في الرابعة أو الخامسة من عمره ليجد أباه قد توفي وترك له خزانة من الكتب، شيقة رائعة، وأول شيء يجب على هذا الطفل فعله هو أن يعيد ترتيبها، من أين تبتديء وإلى أين تنتهي، لا يكفي أن يحفظ الطفل مضمون هذه الكتب كلها، بل ينبغي أن يرتبها في ذهنه، هكذا لابد لترتيب التراث في سياقه التاريخي من عقل. ومن هذه الممارسة سيتكون لدينا عقل خاص، سيتجدد العقل العربي من هذه الممارسة النقدية للتراث العربي، لانه عندما نقوم بممارسة نقدية للتراث العربي قصد إضفاء المعقولية عليه، قصد ترتيبه في سياقه الزماني المكاني الحضاري، قصد ترتيبه منطقيا، فنحن نقوم ـــ بشكل غير مشعور به ـــ بنفس الشيء لبنيتنا الذهنية. إن الفكر العربي لا يمكن أن يتجدد إلا بالممارسة، فالفكر هو جملة ثوابت، هو طريقة عمل تترسخ في ذهن الانسان، في خلاياه، من خلال ممارساته، **لذلك ينبغي أن نمارس في تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى نكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة : هذه مسألة جدلية.**

إذن، لا أعتقد أنه بالامكان قيام مشروع فلسفي عربي أو عقلانية عربية بدون أن تكون مؤسسة في قسم منها على هذا التعامل العقلاني النقدي مع التراث. وطبعا يجب أن يتم نفس الشيء مع الفكر العالمي المعاصر، أي ألا تترك الهيمنة للفكر الغربي، وإنما يجب التعامل معه بمثل هذا المنهج وهذه الروح النقدية، فكما يجب أن نقرأ تراثنا في تاريخيته، فيجب أن نقرأ تراث الغير أيضا في تاريخيته، ولو كان حاضرا، فالوجودية بأروبا لها شروط موضوعية تبرر قيامها : الحرب العالمية الثانية، أو ما بعد الحرب العالمية الاولى ـــ لكن، هل هناك نفس الشروط لتبرير قيامها بالعالم العربي ؟ لو درسنا أو قرأنا التراث الوجودي في الغرب وتعاملنا معه على أساس نقدي لما كانت هناك حاجة إلى نقل ذلك التيار كما هو في عالمنا، قد نمارس الوجودية أو أي تيار آخر على شاكلتنا، في ظروفنا، في محيطنا، ولكن ليس بهذا الشكل، بهذا النقل التعسفي.

الثقافة الجديدة : تحدثم عن أن هيمنة التراث بشكل معمم ترتبط بغياب العقلانية، وعن أن حضور الغرب على شكل استعمار يقمعنا يركز هو أيضا غياب العقلانية. هل يمكن أن نفهم من ذلك أن اهتمامكم بالفلسفة العربية ـــ الاسلامية من ناحية، والايبستيمولوجيا من ناحية أخرى، هو سعي لتجاوز هذا الغياب للعقلانية ؟ بمعنى أن إعادة قراءة هذه الفلسفة بالاستفادة من الايبستيمولوجيا الغربية في بعض مفاهيمها الاجرائية، هي من الضرورات التي تستدعيها كل محاولة لتجاوز مرحلة اللاعقلانية في الثقافة العربية بوجه عام ؟

محمد عابد الجابري : لا أعتقد أن أي أحد يستطيع الادعاء بأنه خطط لنفسه منذ البداية ما سيعمله مستقبلا في هذا المجال، سيكون من لغو الكلام إدعائي القول أنني منذ البداية أردت أن أدرس الايبستيمولوجيا لكي أستعملها في التراث. لا. إنما من خلال الممارسة العامة للتدريس وشؤون الفكر يتبين الانسان طريقه شيئا فشيئا. هكذا، إذن، فإذا طرحنا الآن علاقة الايبستيمولوجيا بالتراث فيما أكتبه فيجب أن نطرحها كمشروع يجب أن يتحقق لا كتخطيط سبق وضعه.

إن الدراسات الايبستيمولوجية هي دراسات نقدية أساسا، والفكر الايبستيمولوجي هو فكر نقدي يقوم على نقد العلم للكشف عن مسبقات الفكر العلمي وخطواته وآلياته. بهذا المعنى فالايبستيمولوجيا هي مراقبة الفكر العلمي لنفسه باستمرار، وبذلك فالدراسات الايبستيمولوجية تمكن الانسان، ونحن خاصة، من الروح النقدية، من هذا الذي ندعوه بالعقلانية. وعندما نطالب بنشر الروح النقدية في الاوساط المثقفة العربية، فإن دراسة الفكر العلمي وتاريخ الفكر العلمي، والايبستيمولوجيا بكيفية أخص، تشكل أحسن مطية، باعتبار أن الجانب الايديولوجي فيها غير حاضر بشكل قوي، وغياب الجانب الايديولوجي هذا، غيابا نسبيا، في هذا المجال يجعل مختلف الاوساط العربية تقبل التعامل معها، وبالتالي يمكن تعميم الروح النقدية من خلالها أكثر من أي شيء آخر. مثلا، هناك من يرى أن من الواجب مهاجمة اللاعقلانية في عقر دارها، وهذا خطأ في رأيي، لان مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسبقاته، في فروضه، في عقر داره يسفر، في غالب الأحيان، عن إيقاظ، عن عملية تنبيه، عن حفزه على رد الفعل، وبالتالي عن تعميم الحوار ما بين العقل واللاعقل، والسيادة ستكون في النهاية حتما للاعقل، لان الارضية أرضيته والميدان ميدانه، لذلك أُفَضِّل أن يكون الحوار معه في الدائرة العقلانية، تعميم العقلانية من خلال نقد العقلانية نفسها، من خلال نقد المنتجين للفكر العقلاني، أو مدعينه، أو المتجهين وجهته.

إلا أن المسألة مسألة تخطيط، وليست خاضعة للصدفة ولا لمجرد الرغبة، وهي كذلك مسألة وعي، وعي بالمخاطب، بالخصم، بميدانه وقوته ومدى قوة ردود أفعاله.

أما الاستفادة التي يمكن أن يمكن أن نأخذها من الايبستيمولوجيا المعاصرة في التعامل مع تراثنا تعاملا نقديا فأعتقد أنها كبيرة جدا، لاننا نكتسب من خلالها روحا نقدية أولا، وثانيا نكتسب خبرة من خلال الممارسة النقدية للعلم ولتاريخ العلم، نتسلح بمفاهيم، بأدوات عمل، نستطيع توظيفها في تراثنا توظيفا واعيا. طبعا مع احترام المجال الذي نوظفها فيه، وعدم تحميل المفاهيم ما لا تحتمله، الشيء الذي تمنعنا منه الايبستيمولوجيا نفسها، من حيث هي نقد للمفاهيم، ولهذا النوع من التوظيف للمفاهيم.

وعندما نتحدث عن الايبستيمولوجيا هنا، طبعا، **لابد من التميز بين ايبستيمولوجية وضعية وايبستيمولوجية عقلانية**، هذا أساسي، لأن ما يسمى بالايبستيمولوجيا الوضعية أو الاتجاهات الوضعية في الايبستيمولوجيا المعاصرة هي أساسا تنكر التاريخ والتراث وتبقى في

مستوى العياني، التجريبي، ولذلك فهي لن تنفعنا في شيء بينما الايبستيمولوجيا العقلانية أو الاتجاهات العقلانية في الايبستيمولوجيا تفيدنا في هذا المجال، حتى المثالية منها تفيدنا، المثالية ليست شيئا مستهجنا لهذه الدرجة، ولأن يكون الانسان مثاليا كهيغل لاحسن ألف مرة من ادعاء تبني تجاوزه في العالم العربي.

الثقافة الجديدة : ألا يمكن القول إنكم لا تتفقون مع الدعوى التي يقول بها الخطيبي في «النقد المزدوج» حول أهمية نقد الجانب اللاهوتي أو المتعالي في العالم العربي كأحد أسبقيات الفكر (طبعا مع عدم انفصال هذا النقد عن نقد الغرب أيضا)؟

محمد عابد الجابري : المسألة ليست اتفاقا أو عدم اتفاقا. أنا مع النقد المزدوج، بمعنى أنه يجب أن ننتقد مفاهيمنا الموروثة وننتقد مفاهيمنا المستوردة أيضا إذا صح التعبير، ولكن لا أرى أن العالم العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبِّر عنه بنقد لاهوتي. يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، يعني أن نستعيد ـــ بشكل أو بآخر ـــ الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين، بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة، ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لازالة بعض الضباب عن بعض القضايا وجعلها محل حوار. أما أن نقوم هكذا بهتك حرماتنا، فلا يمكن. لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الامور ونتطور معها، حتى لا نقفز على التاريخ؛ أنا لا أقول هذا تقية بل اقتناعا بأن المسألة مسألة تطور وأن النقد اللاهوتي يجب أن يمارس داخل كل شخص منا، أي أن يتسلح كل فرد منا بما يكفي من النظرة العلمية والروح النقدية حتى يمارس في داخله، في ذاته، هذا النقد اللاهوتي، لأن النقد اللاهوتي ليس فقط نقدا دينيا، لان هناك لاهوتا حتى في الفلسفة، حتى في العلم.

الثقافة الجديدة : في هذه الحالة، هل هذا الموقف خاضع لنسق الفكر في العالم العربي أم أنه موقف سياسي وامتداد لموقف العلاقة بين الفلسفة والسياسة كما تحدثتم عنها في العالم العربي قبل قليل ؟

محمد عابد الجابري : الاثنان معاً، لانه لا الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهيمنة، ولا درجة النضوج الثقافي لدى المثقفين أنفسهم، يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية للنقد اللاهوتي، ولا السياسة تسمح، وبطبيعة الحال فالانسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره.

الثقافة الجديدة : ربما يجب أن يعيش داخله وخارجه في نفس الوقت.

محمد عابد الجابري : نعم، ولكن قلت، حتى يستطيع أن يغيره، لانه إذا لم يكن له أفق للتغيير فهو محتوى طبعا.

الثقافة الجديدة : هنا نلاحظ أن كل مهتم بالفلسفة، من خلال قراءاته، ومن خلال احتكاكه بالواقع يكوِّن أسئلته الشخصية في الموضوع، إنما يحاول أن يعطي لهذه الاسئلة

طابعا عاما، معتبرا أنها أسئلة كل المجتمع؛ ولكنها لكي تكون فعلا أسئلة كل المجتمع تأتي ضرورة الاحتكاك بالواقع المحلي، أساسا، وليس الخارجي : يمكن للواحد أن يذهب، مثلا، إلى باريس ويقرأ كثيرا من الكتب، ومن خلال ذكرياته عن المغرب أو عن العالم العربي يطرح أسئلة يعتبرها عامة، في حين أنها محدودة، شخصية أو فئوية، لا يطرحها الواقع المغربي أو العربي بمجمله، والذي يحصل هنا هو أن أهمية الخطاب الفلسفي تنتهي من حيث هو خطاب كوني، لكي يصبح خطابا نخبويا معزولا.

محمد عابد الجابري : نعم، بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا، فنقول إن تطوير العقل العربي أو الفكر العربي أو تجديده أو تكسير بنية الفكر القديم يجب أن يتم من خلال ممارسة هذا الفكر القديم نفسه، من خلال العيش معه، من خلال نقده من الداخل؛ من خلال التعامل معه لا من خلال رفضه رفضا مطلقا.

أمامنا، مثلا، تجربة شبلي الشُميّل وتجربة سلامة موسى، وهما من الذين تعاملوا هذا التعامل الخارجي مع التراث، برفضه رفضا مطلقا، وبشروا بالفكر الاروبي، الانواري، النهضوي ولكن ماذا أنتج هؤلاء في حظيرة الفكر العربي ؟ سلامة موسى من 1910 إلى 1950 وهو يكتب داعيا نفس الدعوة، لكي نحكم عليه، في النهاية، لا بأنه لم يجدد المجتمع العربي أو الفكر العربي فقط، ولكن بأنه هو نفسه لم يتجدد، ولم يتقدم خطوة واحدة. لذلك أقول إنه بالرغم من كل ما قد يكون هناك من صعوبات وعقبات، فإننا نستطيع أن نتحرك بشكل إيجابي من داخل تراثنا، من داخل إشكاليتنا الخاصة الفكرية القديمة والمعاصرة.

الثقافة الجديدة : نود التوقف عند مفهوم يمكن القول إنه واحد من المفاهيم الرئيسية التي تتمحور حولها قراءتكم للتراث الفلسفي العربي القديم، وهو مفهوم «القطيعة الايبستيمولوجية» بين المشرق والمغرب على مستوى النسق الفلسفي، كما نود التوقف أيضا عند الجانب اللغوي اللسني الذي شرعتم في الاهتمام به مؤخرا؛ إلى أي حدٍّ كان حضور باشلار وحضور اللسينات أساسيا في توجيه قراءة مغايرة، عقلانية بالتالي، للفلسفة العربية القديمة ؟

محمد عابد الجابري :بصدد المغرب والمشرق أريد أن أرفع التباسا لست أدري من أين جاء مصدره لدى بعض النقاد، وهو ما قيل من أنني، ربما، شوفيني مغربي متعصب شيئا ما للمغرب. أعتقد أن هذا لاأساس له إطلاقا، على الاقل في فكري وفي وجداني. لا أعتقد أن هناك في المغرب الراهن ولا في المغرب الماضي من يقول أو يشعر بهذا النوع من الشوفينية، فنحن مدينون للمشرق من الناحية الثقافية، من أول الامر إلى آخره، ولكن لا المشرق ولا المغرب يشكلان كلا واحدا وهو الثقافة العربية، وداخل الثقافة العربية، أيضا، يمكن أن تحدث عن خصوصيات أو عن مراحل وعن قطائع، فعندما أتحدث، مثلا، عن ابن رشد وأبرزُه كشخصية عقلانية يجب أن تحتذى وأتحدث عن ابن سينا كفلسفة مشرقية يجب أن تترك، فأنا لا أتعصب للمغرب على المشرق باعتبار أن ابن رشد مغربي وابن سينا مشرقي، لا، ربما العكس هو الصحيح، فابن رشد عربي، أما ابن سينا فمخضرم على الاقل، عربي اللسان لكنه غير عربي المولد، فإذن لابد من إزالة هذا الالتباس.

يبقى مفهوم القطيعة على العموم، ومن حسنات استعماله هو هذا النقاش نفسه الذي أثير حوله، إنني لا أستطيع كمؤرخ للفلسفة العربية أن أربط ابن رشد بابن سينا، فإذا كان ابن سينا يمثل قمة الفلسفة في المشرق فإن ابن رشد ليس تكملة له ولا استمرارا بل هو ثورة عليه. وأسمي هذه الثورة قطيعة فقط، من ناحية النقد الايبستيمولوجي لتاريخ الفلسفة، أي أن ابن رشد قطع مع ابن سينا : فإذا نظرنا إلى الفيلسوفين من زاوية ايبستيمولوجية محض، هي زاوية الادوات الفكرية التي يتعاملان بها والمنهج والاشكالية والمفاهيم فستظهر لنا هذه القطيعة بجلاء. ابن سينا اتجاهه غنوصي معروف ــ شرحته في الدراسة الخاصة به ــ وابن رشد ثار عليه، هذه هي فكرتي كما دافعت عنها، وكما أنا مستعد لحد الساعة للدفاع عنها، لم يتغير رأيي، ولم أطلع على ما يدفعني الى تغييره.

صحيح أن «القطيعة الابستيمولوجية» مفهوم باشلاري، استعمله باشلار في تاريخ العلم، حيث اعطاه معنى محدودا بحدود هذا التاريخ؛ ولكنني أخذت هذا المفوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ فلسفة خاص هو تاريخ الفلسفة العربية ــ الاسلامية التي بينت طبيعتها كما أفهمها، باعتبارها قراءات مستقلة متوازية لفلسفة معينة وبذلك فلا تاريخ لها، هكذا وظفت المفهوم توظيفا جديدا في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألحظها من قبل طرحه كأداة للعمل.

أما عن اللسنيات فهي، بطبيعة الحال، كعلم ناشيء وعلم جديد، علم واعد، علم أخذ يثمر، وهو مفيد جدا بالنسبة للقاريء العربي والناقد العربي والمثقف العربي؛ وهذا لسبب أساسي هو أننا نتعامل بلغة لربما ظلت هي هي، مع بعض التغيير الضئيل، منذ أربعة عشر قرنا، ليس هذا وحسب، بل إن الثقافة العربية أيضا، ككل، الثقافة العربية المدونة، ثقافة السومريين والبابليين وما قبل العصر الاسلامي، الثقافة العربية بالمعنى المعاصر، هي ثقافة بدأت مع بداية اللغة العربية كلغة عينية، بمعنى آخر أن الثقافة العربية والتفكير العلمي عند العرب بدءا بتدوين اللغة وتقنينها.

إذن، أول ممارسة علمية مارسها العرب هي ممارسة لغوية، طبعا من أجل القرآن والحديث والفقه، لكن هذا لا يهم، المهم هو أولوية هذه الممارسة. وبما أن اللغة التي جمعت وقننت هي نفس اللغة المستمرة الى الآن، فإن نفس الممارسة مستمرة الى الآن، أي نفس البنية الفكرية العربية التي تشكلت مع عصر التدوين (تدوين اللغة وتدوين العلوم من أجل اللغة وبواسطة اللغة) لا زالت تعيش فينا، ولا زلنا خاضعين لكثير من المسبقات والمقولات التي استعملها النحاة كمفاهيم أو مقولات إجرائية فأصبحت دوغمائية ؛ إذن فالاهتمام بالجانب اللغوي في الثقافة العربية من هذه الزاوية، في اعتقادي، ركيزة، أساسية من ركائز نقد العقل العربي وفهم الثقافة العربية.

إن بإمكان الانسان ان يفهم الثقافة الفرنسية دون قراءة تاريخ اللغة الفرنسية، ولكن لا أعتقد أن أحدا يستطيع أن يفهم الثقافة العربية بدون أن يستحضر في ذهنه اللغة العربية كلغة دُوِّنت وقُحِّكت بأساليب معينة.

الثقافة الجديدة : في اللقاء الاخير للسيميائيات واللسنيات بالرباط، ختمت مناقشاتك بكلمة ظلت ملغزة، لقد قلت : «كنت أظن أن الخلافات التي تكون بيني وبين الآخرين لها طابع ايديولوجي، ولكني اكتشفت في النهاية أن هذا الخلاف يكون ناتجا عن خلاف في التكوين اللغوي». إلى أي حد يمكن أن يكون التكوين اللغوي أساس جميع الاختلافات الايديولوجية في العالم العربي، ولماذا يختلف المتفقون لغويا اختلافا ايديولوجيا ؟

محمد عابد الجابري : ما أردت قوله في الحقيقة هو ما يلي : أن ما يفرق بين العرب بعضهم عن بعض ليس هو الايديولوجيا دائما، وانما اللغة التي يتكلمونها أو يتكلمها كل منهم يكون لها، أيضا، في كثير من الاحيان، النصيب الاوفر في هذا الاختلاف. بمعنى آخر، ليس الوضع الطبقي ، دائما، هو الذي يجعلني أختلف مع فلان، أو الذي يتحكم في الخلافات العربية الفكرية، وبالتالي ليست الايديولوجيا هي دائما وراء هذه الخلافات، بل تجد أن الخلاف راجع أساسا، في كثير من الاحيان، إلى اننا لا نتحدث لغة واحدة. هذه تجربة يستطيع كل منا أن يعيشها، وستجد من بين خصومك الفكريين، أناسا لا تختلف وضعيتهم الطبقية عن وضعيتك، ولربما هي دونها، بمعنى أنهم مهيأون لحمل ايديولوجية ثورية أكثر منك، أو في مستواك على الاقل، ولكن، مع ذلك، تختلف معهم ويختلفون معك ويتبنى كل منكما مواقف متناقضة، فما السبب ؟

هنا يجب ألا نجعل من العامل الايديولوجي السبب الوحيد، ولعل للعامل الايبستيمولوجي دورا أساسيا في المسألة. فهناك من يفكر بفكر قديم داخل بنى فكرية قديمة — وهي عالمه الخاص ومنظومته المرجعية — ويكون صادقا مع نفسه كل الصدق فيما يقول، يستطيع أن يضحي من أجل فكرته وهو موقن من أنه مخلص وفدائي، ومع ذلك فانت ترثى لحاله؛ وتصفه بأنه على ضلال والعكس بالعكس ايضا.

هكذا يظهر إذن أنه ليس هناك تجانس في الحقل الثقافي بالعالم العربي، وانما هناك اختلاف وتعدد، وثمة صراع بين من يدرس في جامعة مثل جامعة الازهر، ومن يدرس في جامعة حديثة (دار العلوم بمصر مثلا).إنها اختلافات ترجع، أساسا، إلى البنية الثقافية التي يكتسبها الفرد من خلال ما يقرأ وما يدرس، أي من خلال الحقل الثقافي الذي يتعامل معه. هذا ما أردت قوله وتوضيحه. وهو يختلف مع ما يسود في اروبا، حيث هناك ثقافة عقلانية متجانسة في مستوى واحد، والخلافات ايديولوجية، أي طبقية مصلحية واعية أو غير واعية : فالمسألة هنا، في العالم العربي، أكثر تعقيدا، وإنك لتجد من المناضلين الشرفاء من يفكر بفكر قديم، وتجد العكس فيمن يدعي الفكر الجديد، لذلك يجب ألا يقوم النظر الى الاختلافات على الجانب الايديولوجي فحسب.

انجز الحوار : محمد بنيس، مصطفى المسناوي (يوليوز 1981)

مصطفى المسناوي

بقاء الفلسفة وفاعليتها رهينان بانعتاقها

- **الفلسفة، بطبيعتها، فكر نقدي تركيبي مرتبط بالعلم والحياة.**
- **قسمة العمل الاجتماعي، وهياكل التخصصات المهنية والجامعية المغلقة، عرقلة في وجه إشعاع وحيوية الفكر الفلسفي الوثاب.**
- **مشاريع تصفية الفلسفة لها أبعاد محافظة وظلامية، بيد أن الاخطر هو مساهمة المعنيين بمستقبل الفلسفة ــ من حيث لا يدرون ــ في إقبار المضمون النقدي العقلاني، الحر المبدع للفلسفة.**
- **هياكل التعليم وأدواته البيداغوجية، وعلاقات التلقين والاجترار، والكبت الفكري للشباب، أخطار تهدد الوجود الفعلي للفلسفة، ولو استمر وجودها الرسمي.**
- **المطلوب فلسفيا :**

ــ مقاومة الغيبية والذاتية الانانية من أجل العقل والنقد والعلم.
ــ مقاومة السفسطة والاجترار والانبهار الأعمى من أجل ربط الفلسفة بالفكر والفن، بالطبيعة والمجتمع، بالعمل والسياسة.
ــ مقاومة النخبوية و «دكتاتورية المعرفة» من أجل تعميم القدرة على التحليل وتعميم القدرة على الممارسة الواعية على أوسع نطاق.

1 ــ على رأس الاسئلة الفلسفية ــ العملية التي لا يفتأ يطرحها المرء على نفسه سؤال يمكن صياغته على النحو التالي : **هل نصنع، نحن التاريخ ونفعل فيه، أم أننا مجرد أدوات له، مجرد صنائع ونتائج ؟**

يعود طرح السؤال بصيغته المحددة هذه، كما هو معلوم، جزئيا إلى هيغل وحديثه عن «حيلة العقل»، ثم ــ بصيغة أشمل ــ إلى ماركس وما كتبه عن علاقة الوجود الاجتماعي بالوعي الاجتماعي. إلا أن المهم بالنسبة لنا هنا ــ وعلى ضوء ذلك ــ ليس هو الحديث النظري ــ الاكاديمي عن الوعي بعامة والتاريخ بعامة، وإنما هو **التساؤل الملموس** عن حالة عينية خاصة هي وعينا نحن المغاربة (العرب، أبناء العالم الثالث) ذوو المواقع الاجتماعية المحددة، بتاريخ معين هو تاريخ المغرب (العرب العالم الثالث).

صحيح أن التاريخ البشري يتقدم ويصير، سواء تدخلنا فيه عن وعي أو بدونه، وصحيح أيضا أن الصراع الطبقي هو محرك التاريخ وليس الوعي : ومع ذلك فإن مما لاشك فيه أن **التدخل الواعي** من طرف البشر في تسيير تاريخهم نحو الوجهة التي يتحقق فيها تحرر وتفتح الأغلبية العظمى من الناس، سوف يعمل على تسريع صيرورة التاريخ وتقدمه، ويبعدنا عن الكثير من آلام ومآسي تجارب ومحاولات الصواب والخطأ؛ ولكي يصير هذا التدخل الواعي ــ في النهاية ــ أداة لتغليب كفة الصراع الطبقي الدائر إلى جهة الاغلبية العظمى تلك.

من هنا لا يسعنا، ونحن نقدم على عمل ما، ابتداء بالسياسة وانتهاء بالثقافة أو الفلسفة على سبيل المثال، إلا أن نتساءل : هل نفعل بعملنا أو تفكيرنا هذا في التاريخ أم أننا مجرد منفعلين به ؟

ويوجد، بطبيعة الحال، من المثقفين (أو المفكرين والمهتمين بالفلسفة) من لا يطرح على نفسه هذا السؤال (ومن ثم ينعدم فعله في التاريخ والمجتمع، أو يكون عشوائيا به الكثير من الجهد مقابل القليل من التأثير، أو خاضعا للمصادفة)؛ كما يوجد منهم من يطرحه، إلا أنه يحاول، في سياق يغلب عليه التبرير، تضخيم انشغاله الثقافي (أو الفكري) لكي يجعل منه كل شيء، مع إهمال لكل ما عداه، بما في ذلك أساسه، أي الواقع المجتمعي ــ التاريخي.

بعيدا عن هذا الموقف الثاني يمكن القول ــ بخصوص تصورنا لعلاقة الثقافة عامة، والفلسفة خاصة، بالمجتمع والتاريخ ــ إن الثقافة (والثقافة هنا مفهومة بمعناها الواسع، الذي يشمل، بالاضافة الى الادب والفن كلا من العلم والفلسفة والفكر) ضرورية (وإن كانت غير كافية طبعا) من أجل الاسهام في تحويل الواقع نحو الافضل (أي الفعل في التاريخ)، وذلك ــ تحديدا ــ لانها تتضمن عنصرا جد هام لتحقيق هذه المسألة هو العنصر المعرفي، الذي نستطيع بفضله فهم الواقع (الطبيعي والبشري) فهما متكاملا، تمهيدا للاسهام في تحويله وتغييره تغييرا واعيا وهادفا.

ويحتل الفكر الفلسفي، ضمن هذا التصور، مكانة بارزة، بسبب أنه أكثر أنواع الفكر شمولية، من جهة، ولانه يبدو ــ على وجه العموم ــ أبعدها عن المصلحية، من جهة ثانية، ثم، من جهة ثالثة، لانه أبرزها في الاعتماد على العقل النقدي الحر غير المرتبط بقيم مغرقة في الذاتية (مثل الفن والشعر) ولا بقوانين ونواميس غيبية (مثل أشكال أخرى من الايديولوجيا).

لكن : إذا كان للثقافة عموما، وللفلسفة ــ والعلم ــ خصوصا، من الناحية النظرية، هذا الدور المعرفي الهام، فلماذا نجدها محاربة في الواقع ومحدودة الانتشار عديمة التأثير في المجتمع ؟

2 ــ من المعروف، تاريخيا، أن الجانب المعرفي من الثقافة يتم إبرازه والتأكيد عليه من طرف الطبقات التقدمية خلال فترة صعودها الثوري، مثلما فعلت البرجوازية الاروبية أثناء نضالها ضد الاقطاع وتأسيسها للمجتمع الرأسمالي، وذلك لان أي تحويل جدي للتاريخ والمجتمع لا

يمكن أن يتم إلا مع التوجه نحوه لادراكه كما هو في علائقه الموضوعية؛ هكذا ارتبطت العقلانية عند البرجوازية (الموسوعة، فلاسفة الأنوار خاصة) بالفيزياء الميكانيكية والواقعية في الادب وبتعميم التعليم...الخ. ومن المعروف، كذلك، أن الطبقات الرجعية، خلال فترة هيمنتها على الدولة والمجتمع، تقوم بتغليب الجانب الايديولوجي ـــ القيمي (بأحد معاني كلمة إيديولوجيا : وعي زائف) للثقافة، من أجل إدامة سيطرتها الاقتصادية ـــ السياسية، وبالتالي تضعف أهمية الثقافة عندها من حيث هي معرفة (للقوانين الموضوعية المتحكمة في الطبيعة والمجتمع).
وقد كان من حظ معظم بلدان العالم الثالث ـــ ومن بينها المغرب ـــ انها ابتليت ببرجوازيات تابعة، لا يهمها بناء اقتصاد وطني وقومي مستقل، بقدر ما يهمها نهب هذا الاقتصاد ولعب دور الوسيط بين البلاد وبين الأمبريالية في تصدير المواد الاولية واستيراد المواد الاستهلاكية المصنعة أو نصف المصنعة، وبالتالي صار ما يهمها من الثقافة أساسا ـــ هو الجانب الايديولوجي فقط، مع إهمال شبه تام لجانبها المعرفي؛ بل إن ما حصل هو أكثر من ذلك، حيث صارت الثقافة، أو حتى مجرد تعميم تعلم القراءة والكتابة، خطرا على مصالح بورجوازيات العالم الثالث هذه، فعملت جاهدة على محاربتها، سواء بشكل مباشر مفضوح، أو بمجرد إهمال يؤدي ـــ في العمق ـــ الى نفس النتائج.

هكذا نفهم، في المغرب، مثلا، كيف تقود هيمنة الايديولوجية السائدة في التخطيط لمجمل دواليب التعليم وتوجيهها إلى حشر اهتمامات متجاوزة في الجامعة تأخذ حجما أكبر من حقيقتها الفعلية في الرفع من المجتمع وتطويره (مثلا : المكانة التي يحتلها الادب والدراسات الأدبية، أو العلوم القانونية، والشريعة...الخ)؛ لكي يشرع في التراجع عنها ـــ مؤخرا ـــ لصالح اتجاه تقنوي ضيق، يركز على تفريخ تقنيين يوظفون في دواليب معدّة سلفا بناء على توجه مفروض من أعلى وليس ينبغي لاحد مناقشته أو التساؤل فيه؛ ذلك أن «المثقف» الذي تحتاج اليه الطبقة السائدة هو واحد من اثنين ـــ لا «خطر» لهما ولا شأن ـــ : إما متعلم متخصص ضيق الأفق لا يرى أبعد من كهف تخصصه، واما «مثقف» أديب شامل يتكلم في كل شيء ويزعم معرفة ـــ والقدرة على تحليل ـــ كل شيء، ولا يعرف، في الحقيقة، شيئا عن أي شيء ملموس.

صحيح أن مجتمعنا يتميز بأنه ذو طابع تبعي أولا وتقليدي ثانيا، الشيء الذي يجعل للثقافة المهيمنة «خصوصية» أنها مكبلة بالتقليد (سواء تقليد الماضي أو تقليد الأمبريالية) وعاجزة عن الابداع طويل النفس، إلا أن هذه «الخصوصية» ـــ على خلاف ما ينشره البعض ـــ ما كان لها أن تتعزز وتتدعم إلا في ظل وجود عدد من الاسس والقوانين «العامة» المشتركة بين المغرب وغيره من البلدان :

. فمن جهة أولى نلاحظ **الانفصال ـــ أو الفصل ـــ بين المعرفة والانتاج**، فصلا يعود في العمق الى قسمة العمل على الصعيد الاجتماعي إلى عمل فكري وآخر يدوي تفصل بينهما هوّة متعذرة العبور، الشيء الذي لا يجعل «المثقف» يشعر بضرورة ربط مايوجد في ذهنه بالواقع، ويجعله، بالتالي غارقا في المثالية والذاتية.

ومن جهة ثانية نسجل **فصل مختلف الشعب والتخصصات، المتقاربة، عن بعضها البعض**، سواء تعلق الأمر بالثقافة أم بالعلم، فصلا غير مبني دائما على أسس موضوعية، كأن تكون جوانب العلوم المدروسة مستقلة فعلا في الواقع (نذكر على سبيل المثال أن الاقتصاد السياسي والعلوم السياسية ــ وهما فرعان أساسيان للعلوم الانسانية ــ يدرسان لا في كلية الآداب «والعلوم الانسانية» وانما في كلية الحقوق !)؛ والنتيجة الطبيعية لهذا الفصل هي انعدام النتاج العلمي الثقافي متعدد الاختصاصات، وغياب ــ أوضعف ــ المجهود التركيبي في جمعيات أو ندوات أو مؤتمرات...الخ.

يضاف إلى ذلك أنه إذا كانت هيمنة الايديولوجية السائدة في التعليم وأجهزة الاعلام تقوم على القمع الفعلي للثقافة بالمعنى الذي أسلفناه (ثقافة المعرفة) فإن هذه الأخيرة تعاني من عائق أساسي هو أن طالب الثقافة إنما يطلبها في الغالب **لأجل القوت**، أو **لاجل السلطة والنفوذ الاجتماعي**، أو لأجلهما معا؛ مما ينجم عنه أن الاهتمام العلمي «للمثقف» بمعرفة وتحويل الواقع يأتي في المرتبة الثانية بعد القوت والنفوذ.

ولا ننسى، في النهاية، أن نشير إلى مسألة تحتفظ بكامل خطورتها في هذا المجال، وهي **مسألة الأمية** : إن (الثقافة ــ المعرفة) تتحرك في وسط تغلب عليه الامية، مما يقطع الاتصال ولتواصل بين موزعيها ومتلقيها، ويجعلها محصورة، مسبقا، في دائرة جماعة من المحظوظين الذين تسنى لهم تعلم القراءة والكتابة، بعيدة ممن يهمهم أمرها فعلا، وهو الاغلبية الساحقة من الناس.

ثمة، إذن، كما يظهر، عوائق **تلقائية** تحول دون ازدهارالثقافة عامة في هذه البلاد، كما أن ثمة **محاربة** لهذه الثقافة في مجالات خصوصية، لعل ابرزها في السنوات الاخيرة هو ميدان الفلسفة : إذ أن هناك حربا حقيقية معلنة من قبل الطبقة السائدة على كل ما يمت الى الفلسفة بصلة، وخاصة ما تعلق منه بتدريسها (في الثانوي : حذفها من بعض الشعب، إنقاص حصصها، تعويضها بالفكر الاسلامي عمليا...، وفي العالي حذف شعب الفلسفة من الكليات الجديدة، والسعي بدأب لتعويضها في كليتي الرباط وفاس بشعبة الدراسات الاسلامية) ؛ السبب المعلن عنه لهذه الحرب هو انعدام مردود الفكر الفلسفي وانتاجيته في «التنمية» !، ووجود فائض في أساتذة المادة؛ والسبب شبه المعلن عنه هو أن السنوات النهائية بالثانوي وشعبة الفلسفة بكلية الآداب صارت وكرا للالحاد والشيوعية؛ إلا أن السبب الحقيقي، في العمق، يبقى، ودونما حاجة للاعلان عنه من طرف أي كان، هو خوف الطبقة السائدة من الفلسفة ــ المعرفة، وما تتضمنه من عقلانية وفكر نقدي حرٌ، خلّاق، ومبدع !

إلا أنه رغم تلك العوائق التلقائية وهذه المحاربة المقصودة، يمكن القول انهما معاً لا تستطيعان تحقيق أهدافهما وما ترومان اليه إلا إذا كانت ثمة ثغرات وجوانب ضعف في صفوف أولئك الذين يفترض فيهم نشر ودعم الفكر الفلسفي وترويجه (فكراً وتدريسا)، وهو شيء يوجد فعلا ولا يمكن التغاضي عنه.

3 ــ إذا كان دارسو الفلسفة بالكلية هم أناس ينوون التخصص فيها مستقبلا، فإن تلاميذ السنوات النهائية من الثانوي لا يضعون كلهم أمام أعينهم هذا المشروع (وفعلا، فمنهم سيخرج الموظف والمحامي والطبيب ورجل الشرطة والعامل ومجموعة من العاطلين...) وبالتالي فهم الواسطة الفعلية بين الفلسفة والمجتمع، فما هي الفلسفة التي يوصلها مدرس الفلسفة بالثانوي الى المجتمع ؟ وكيف ؟ أو بعبارة أخرى : ماهي علاقة مدرس الفلسفة بالتلميذ من جهة وبالفلسفة من جهة أخرى ؟

دون مبالغة يمكن القول إن علاقة أغلب مدرسي الفلسفة بمادتهم هي علاقة حِرَفية، أي أن هذا المدرس ينطبق عليه ما أسلفناه أعلاه عن المثقف الذي يتثقف لاجل القوت : هكذا نجد أن حصيلته المعرفية حول مادته لا تتعدى ما درسه بالكلية، وما أعده من دروس وتحاضير خلال سنوات ــ أو سنة ! ــ تدريسه الاولى، يعاود القاءها من جديد، وكل سنة، على مسامع تلاميذ جدد. هكذا تتحنط الفلسفة في معلومات جامدة ميتة، أي تموت من حيث هي فلسفة.

وهذا ينعكس على علاقة المدرس، أيضا، بالتلميذ، إذ لا يمكن بحال من الاحوال أن تتعدى هذه العلاقة الاملاء من طرف الاول والحفظ من طرف الثاني، والنتيجة الكارثية لذلك تظهر جلية في امتحان الباكالوريا، حيث يصير مقياس التقييم هو تطابق المقولْ مع ما يعرفه المصحح وما يرغب فيه، وليس هو البرهنة الفلسفية المطلوب توفرها كحد أدنى ــ عند تلاميذ السنوات النهائية من الثانوي.

صحيح أن المقرر طويل جدا، وأن فرض تدريس الفكر الاسلامي في بداية السنة، قبل الفلسفة يعني عمليا حذفها من المقرر، وصحيح أن الكتاب المدرسي (وهو المقياس الموحد للمعلومات حسب المفروض) رديء ومتخلف ودروسه سيئة التوزيع، وأن مستوى التعليم ضعيف بصفة عامة (إذ يصل التلميذ إلى قسم الباكالوريا وهو لم يحسن بعد استخدام لغته استخداما سليما !) ؛ إلا أنه صحيح أيضا أن لمدرسي الفلسفة ذوات من المفروض أن تكون فاعلة، ولهم جمعية لم تقم بأي شيء لحل هذه المشاكل أو للمساهمة في حلها (وهو ليس قط بالحل المعتذر)، وعوض إصدار نصوص في كتيب أو توجيهات مكتوبة توحد طرق التدريس ومعيار التقويم (أو أي عمل ملموس) اكتفت بإصدار بيانات تدين فيها محاربة الفلسفة والفكر الفلسفي !

أما إذا انتقلنا الى شعبة الفلسفة بكليةالآداب، فإن الامر أفظع : إن هذه الشعبة، شعبة العقل والنقد والتفكير الحر (كما هو مفروض)، تعتمد ــ بدورها ــ على الاملاء كأسلوب أساسي للدرس، وعلى الحفظ، كأسلوب أساسي للتلقين، وذلك في كل السنوات : بدءا من السنة الأولى للسلك الأول وانتهاء بالسنة الثانية من السلك الثاني، بل وحتى في السنة الأولى من السلك الثالث كل ذلك مصحوب ــ من جهة أولى ــ بدكتاتورية للرأي يمارسها الاستاذ على الطالب، إما بدعوى تدنّي المستوى، أو بدعوى الاطلاع الذي لا يقهر، دون

بذل أي مجهود حقيقي للرفع من ذلك المستوى، أو لاشراك الطلبة في هذا «الاطّلاع» (مما يطمس البحث والنقد والفضول والاطلاع الحر والتقدم لدى الطالب) ؛ ومصحوب ــ من جهة ثانية ــ بالانغلاق، وانعدام ــ أو ندرة ــ العمل الجماعي والنقاش المثمر، أي انعدام جو البحث الجامعي على العموم، حيث إن الغالب هو العمل الفردي ــ المترفع ــ للباحث، صحبة مجموعة من الكتب الميتة يحاورها وتحاوره ضمن جدران أربعة ــ (هناك، طبعاً، بعض الاستثناءات، الا أن ندرتها لا تعمل سوى على تأكيد القاعدة !).

لذلك لم يعد غريبا أن من أبعد الناس عن (الفلسفة ــ المعرفة) بعض «المختصين» فيها : وإلا فلماذا يطغى على جلّ دروس الفلسفة المقدمة بالكلية تلك «الموضات الفلسفية» (إسم التوسير في وقت ما، وأسماء هايدغر ونيتشه..الخ حاليا) التي تحشر في البرامج لا لعمقها المعرفي، ولا حتى لطابعها الفلسفي، وانما لمصلحة الادارة فيها، أو لانبهار هذا الاستاذ أو ذاك بها، فتصبح حصة الطالب في سنته أو سنواته؛ بل إن الامر أخطر من ذلك، إذ أن هذه «الموضات الفلسفية» لا تبقى مجرد مواد تدرس في الكلية وانما تتحول إلى فكر ينتشر عبر المجلات والملاحق الثقافية إلى عموم المتعلمين.

أكيد أن الفكر الفلسفي نادر كنتاج بالمغرب، وأن الذي يطغى هو الفكر الايديولوجي الذي لا يعتمد على الاصول الفلسفية بل يعتمد غالبا على اهتمامات ايديولوجية إما لها طابع موضة، أو طابع ارتباط بتخصص جامعي ما؛ إلا أن المثير في الامر هو طغيان الهاجس الذاتي على الحاجات المجتمعية لدى عدد غير قليل من المشتغلين بالفلسفة، وترويجهم لاتجاهات فلسفية لا عقلانية فردانية.

إن لذلك أسبابه الاجتماعية التاريخية دون شك، ومنها الانبهار بآخر الاسماء في الغرب (فرنسا تحديدا)، وعلى رأسها ظروف الجزر التي يعرفها العالم العربي حاليا (وضمنه المغرب)، والتي دفعت بعدد من الناس، ضمنهم «اختصاصيو» الفلسفة أولائك إلى محاربة الماركسية والعقلانية عموما (والغريب أنهم يلتقون مع الدولة في ذلك !!)، بإعادة اكتشاف الفلسفات الفردانية والمناهضة للعقل، دون الكشف عن ابعادها الفاشية اللا إنسانية؛ أو باللجوء إلى «آخر موضات» الماركسية التي تحتفظ شكليا بالاهتمامات «الموضوعية» و «الاجتماعية»، ولكنها في جوهرها سجال متخلف ضد المادية وضد الجدلية، وضد مبدأ الموضوعية نفسه (الاسماء المذكورة أعلاه). لكن إذا كانت ذريعة هذه الاتجاهات هي محاربة الشعارية ومناهضة اللغط، وصحّ أن ثمة اجترارا ولغطا، فإن من الاصح أن تجاوزهما لا يتم بلغط آخر حول «الذات» و «اللاوعي» و «المفهوم»، وانما بالاحتكام إلى الممارسة الابداعية البشرية والى العلم الطبيعي.

والحال أن هاهنا تكمن واحدة من أهم نقط ضعف العمل الفلسفي بالمغرب (بل وحتى العالم العربي على العموم)، وهي بعده عن العلم والمجتمع :

فإذا كان للفن والادب، نوعا ما، أن يستغنيا عن التفكير العلمي، فهذا مستحيل بالنسبة

للفلسفة، وذلك لانها ارتبطت طوال تاريخها ــ ولا زالت ــ بالعلوم، ولان قدرا كبيرا من الاسئلة التي تطرحها على الذهن البشري تجد جوابها الاكثر إقناعاً وبعدا عن اللغو والسفسطة من خلال تطور العلوم، وتوسيعها لنطاق المعرفة البشرية بالوجود والمجتمع والانسان. صحيح أن شعبة الفلسفة اهتمت ببعض العلوم (الاحصاء في السنة الاولى من السلك الاول ــ والمنطق في السنتين : الثانية من السلك الاول والاولى من السلك الثاني)، إلا أن ذلك طرح بشكل كاريكاتوري، لانه لم يمهد له في الثانوي أولا، ولم يربط بينه وبين باقي الدروس ثانيا، وثالثا وأخيرا لان جل الاساتذة والطلبة يعتبرون ذلك عبئا يدرس لاجل الامتحان ويقذف به بعد ذلك.

وإذا كان صحيحا أن الفلسفة تظل ــ رغم كل شيء ــ اهتماما تمارسه النخبة، وبعيد أن تصبح ممارسة شمولية لكل المجتمع (مثل السياسة مثلا)؛ فإنه من الخطأ عزل الفلسفة عن المجتمع بدعوى ذلك، وابعادها عن الاسئلة التي يطرحها المجتمع على نفسه في كل فترة تاريخية فترة، والا حكمنا عليها عملياً بالموت وجردناها من وظيفتها المعرفية الاساسية التي لا يمكن قط أن تتحقق إلا في علاقة مع المجتمع والتاريخ.

4 ــ من هنا يظهر، اذن، أن مسألة الفلسفة بالمغرب ليست مسألة ظروف موضوعية خانقة فحسب، بل انما هي أيضا مسألة ذوات غير فاعلة، تساعد، عن وعي أو عن عدمه، على إقبار الفلسفة بالمغرب، من حيث هي فكر عقلاني، نقدي، حر، خلاق ومبدع.

وعلى ما يظهر، فإن الوقت لم يمض بعد، وأنه لا زال بإمكان الذوات غير الفاعلة أن تتحول الى ذوات فاعلة، تعيد الى الفلسفة دورها الحقيقي، ومكانتها الفعلية؛ ويمكن التأكيد ــ منذ الآن ــ على أن ذلك لن يتم ما لم يشرع المهتمون بالفلسفة (والمثقفون المغاربة عموما) في محاربة السلبيات المذكورة أعلاه، وفي النضال من أجل النقط الثلاثة التالية كحدٍّ أدنى :

1 = مقاومة الغيبية والذاتية الانانية، من أجل العقل والنقد والعلم :بعيدا عن الدعوات الكثيرة التي تملأ الاوراق والمسامع منادية بنقد الغيبية، لكن دون تطبيق للاسف، يبدو أن أسلم السبل لمحاربتها هو نشر العلم والتفكير العلمي.

وإذا كان أساس الذاتية والانانية يكمن في انعزال المثقف (المهتم بالفلسفة) (عن المجتمع والتاريخ وعن غيره من المثقفين)، ورفضه لوسائل المراقبة الجماعية والنقد والنقاش والتمحيص، بدعوى أن هذه المسألة لا تهم الفلسفة بل تهم العلوم الاختبارية، فإن الحل يكمن في التخلي عن هذا الرفض، والخضوع للصرامة المنطقية في البرهنة، مع الاعتماد على المراقبة الجماعية من خلال النقاش وتقبل النقد.

إن العقل المقصود هنا ليس العقل المجرد أو المطلق، وإنما هو العقل الذي يعي ارتباطه بالفعل، دون أن يعني هذا الارتباط تكبيل النشاط العقلي بمقتضيات الممارسة الآنية، بل يعني تحرير العقل، وأحسن طريقة لذلك هي ربطه **بجسم حي**، وإفراغه من **الاشباح والمفاهيم الصورية المحضة**.

إن هذا العقل، اذن، نقدي وليس متحجـرا. وإذا كان هناك من يفهم النقد على أنه مبدأ فلسفي مستقل بذاته، ـــ وهو تصور يحيلنا على الاتجاهات «النقدية» (عقلانية أو تجريبية) بدءا بالعائلة المقدسة (النقد النقدي) مرورا بمذهب ماخ الانتقادي ـــ التجريبي، وبالعقلانيـة الانتقادية (الوضعيين المناطقة، وكارل بوبر وفلاسفة اللغة الخ...) وانتهاء بالادب النقدي والنقد الادبي... ـــ فلا يجب أن نفهم أن المطلوب هو شكل من أشكال النسبوية أو اللا أدرية أو الوضعية أو ما شابه ذلك، بل إن ا لمطلوب هو النقد على أساس الحجة والبرهنة بناء على ما هو عقلي وما هو ملموس.

2 = **مقاومـة السفسطة والاجترار والانبهار الاعمى، من أجل ربط الفلسفة بالفكر والفن، بالطبيعة والمجتمع، بالعمل والسياسة** : من الاخطار التي تهدد الفلسفة ما يسمى بالتأمل، أي مناقشة المفاهيم في ذاتها مع الافتراض ـــ ضمنا أو صراحة ـــ بأنها ذات حركة مستقلة بالمطلق ومنفصلة عن الحياة. ومن الاشكال الجديدة لهذه السفسطة هو «**نقد السفسطة**» : إذ أن هناك من يبحث عن مبدأ الحقيقة والعلموية وشروط تحقيقها، لكن في اطار مفاهيمي ونظري ؛ وقد سبق أن قيل إن مسألة صحة أو حقيقة النظرية ليست بحال مسـألة نظرية ولكنها مسألة عملية تحسم في الممارسة، لذلك فإن إقامة فلسفة تستهدف وضع الشروط النظرية لصحة النظرية تحبل منذ المنطلق بخطر سفسطائي حتى ولو ادّعت أن هدفها هو استبعاد «الوهم» الايديولوجي أو الفلسفي، وصولا الى «الحق» أو «العلم» !

إن مضمـون الفلسفة لا ياتي من الفلسفة، والا أصبحت تعيد نفسها باستمرار، بل إن الفلسفة هي تفكير تركيبي ونقدي بالمعنى السابق الذكر في شؤون الحياة والعلم والفن والفكر؛ من هنا يفترض التفكير الفلسفي معانقة الاشكال الاخرى للمعرفة والممارسة والاطلاع عليها وفهم معضلاتها الاساسية ومكتسباتها، وقد كان يجدر ألا تكون الفلسفة اختصاصا، تفاديا للمنزلق السفسطائي. لكن المجتمع القائم جعلها هكذا، والخيار عندئذ واضح : إما التقولب وفق ما يفرضه المجتمع القائم، وإما السعي بجد نحو تعامل فلسفي متقدم مع مجموع الثقافة والمجتمع بأكمله.

3) = **مقاومـة النخبوية و«دكتاتورية المعرفة» من أجل تعميم القدرة على التحليل والقدرة على الممارسة الواعية لدى أوسع فئات الناس** : وواضح أن النقطتين السابقتين لا يمكن لهما أن تكتسبا بعض الفعالية مالم تقلب العلاقة القائمة بين موزعي الثقافة الفلسفية ومتلقيها رأساً على عقب، بحيث يسود فيها التواضع والتفهم والتفاني في خدمة المتلقين، بعيدا عن كل ترفع وازدراء، ومع العمل بشتى الطرق والامكانيات على اكسابهم تلك القدرة على التحليل، وعلى الممارسة الواعية.

هذه هي الشروط الدنيا التي يبدو لنا أن لا بقاء للفلسفة ولا فاعلية لها ببلادنا من دونها : فلا بقاء لها ولا فاعلية مالم تحرر من قيودها، وخاصة منها الاجتماعيـة والنفسيـة؛ غير هذا التحرير رهين ـــ بدوره ـــ في آخر المطاف بمساهمة الفلسفة في تحرير المجتمع من قيوده الاقتصادية والسياسية : **إن على الفلسفة أن تعانق العالم والعلم، كي لا تموت.**

محمد سبيلا

أية فلسفة ؟

يمكن أن نميز في النشاط الفلسفي العربي المعاصر بين الاشتغال بالتراث تحقيقا وتحليلا وتقييما وتأويلا، وبين «الاستغراب» (بمقابل الاستشراق) أي نقل ودراسة وتقييم الفكر الغربي لفهمه والتعرف عليه، وكذا لفهم الغير والذات من خلاله، وبين الحاجة إلى فلسفة تعبر عن الواقع العربي الراهن في مختلف مكوناته وتوجهاته. ولعله من العسير أن نقيم خطا فاصلا بين الشقين الاخيرين، من حيث أن الاستغراب ظل غامض الاهداف أي ازدوج بالبحث عن رؤى فلسفية تحقق للواقع والفكر العربيين شروط التطور والمعاصرة. على اننا نستطيع أن نتبين التيار الاخير من خلال تبنى بعض المفكرين العرب لاتجاهات فلسفية معاصرة في الغرب كالديكارتية والبرغسونية والوضعية المنطقية والوجودية والماركسية والشخصانية والظاهراتية (حسن حنفي) وغيرها من المشتقات.

وإذا كان الاتجاه إلى تبنى نظريات فلسفية غربية جزءا من حركة عامة تجذب المجتمع العربي نحو تبني تكنولوجيا الغرب ونظمه الاقتصادية وطرق حياته وأساليب تفكيره في ظل السيادة الحضارية للغرب، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن شروط حدوث هذا اللقاح الفلسفي ومدى صوابه في هذا المجال بالذات، هل هو شكل من أشكال التفاعل الثقافي أم مظهر سيطرة ثقافية أم مجرد مواكبة للحلقات الاكثر تقدما في الفكر الانساني ؟ وهل تمثلنا في ثقافتنا العربية المعاصرة هذه الاتجاهات تمثلا موضوعيا سليما ؟..

وإذا كان تأثير ثقافة متفوقة على ثقافة متأخرة أمرا واقعا لا يمكن إنكاره بسبب التفاوت الحضاري، فإنه لا مجال للتساؤل عن واقعة التاثير ذاتها، بل المهم هو فحص الدوافع التي تهيىء لتبنى واختيار هذا الاتجاه أوذاك من ضمن ما هو معروض في المجال الثقافي. وبغض النظر عن الدوافع الذاتية التي تدفع المفكرين لتبني هذا الاتجاه أو ذاك، أي بغض النظر عن الميول والتطلعات الفردية لدى النخبة المثقفة، فإن الاهم هو تحديد الدوافع الموضوعية، أي ابراز المعايير التي نقيس على أساسها صحة وصواب هذا التبني بمراعاة الشروط الخاصة بالواقع العربي ومدى تلاؤمها مع الفلسفة المتبناة. أية فلسفة إذن أو أي تركيب فلسفي يستجيب للحاجة الموضوعية والتاريخية للمجتمع العربي [1]. ويعبر عن واقع هذا المجتمع الذي تسوده البنيات والعلاقات والقيم التقليدية رغم مظاهر التحديث.

اعتقد أن الاجابة عن السؤال الاساسي : أية فلسفة ؟ لن تستقيم الا على ضوء الوعي الدقيق بهوية الفلسفة، التي هي فكر مركب وليست علما متحدد المعالم. «فالفلسفة في جوهرها ايديولوجيا. والطابع الايديولوجي هو القدر الحقيقي للفلسفة. وليس في استطاعة أي مذهب وضعي أو علمي أن يلغي هذا الطابع [2]». في الفلسفة تمتزج صورة الواقع أو النواة المعرفية بأحكام القيمة وباليوتوبيا، ويلتقي الصراع المذهبي بالصراع الاجتماعي في تشابك رفيع [3]. لذلك تظل كل فلسفة انعكاسا لوضع حضاري وثقافي واجتماعي محدد، لكنه مشوب منذ البداية بزعم شمولي وكوني يتعين تقييم مدى صدقه. إن كون الفلسفة نظرة معينة للعالم، نظرة تنشأ في ظل سياق اجتماعي وثقافي محدد، يفرض علينا أن نتخذ تجاه أية فلسفة موقفا نقديا بالضرورة لابراز خصوصيتها ونسبيتها وتاريخيتها ولتقييم مدى شموليتها. وكثيرا ما يتعذر فهم فلسفة من الفلسفات أن لم نراع قانون الصراع الخاص بالحقل الفلسفي، أي ارتباطها بوضع اجتماعي معين وصراعها ضمن سياق ثقافي وايديولوجي محدد. فعقلانية ديكارت مثلا ترتبط برؤية الفئة الثالثة في فرنسا في القرن السابع عشر، هذه الفئة المناهضة للكنيسة وللارستقراطية، وهذا ما يفسر ازدواجية الديكارتية : تركيز سلطة الكنيسة (العقل مصدر الايمان — قبول الحقائق العلمية) والخروج عليها في نفس الوقت (إحلال المعرفة الفردية المنظمة بواسطة الاستدلال العقلي محل المعرفة المطلقة المتوسط إليها بواسطة الكنيسة). [4] وفلسفة باسكال هي الرؤية المأسوية التي تطبع ايديولوجية نبالة الثوب في القرن السابع عشر في فرنسا[5]، وفلسفة ليبنتز هي محاولة للتوفيق بين الحقائق الدينامية للعلم الجديد والمطلقات الجامدة للفكر الاقطاعي العتيق، كما أن هذه الفلسفة لا تفهم الا على ضوء الصراع بين تطلعات البورجوازية الالمانية الناشئة والاقطاع القديم المتفكك إلى امارات، وتلك هي الاسس الاجتماعية لفلسفة الانسجام المسبق والوحدة والنظام عند ليبنتز[6]. والماركسية ذاتها لا يمكن أن تُفهم الا بربطها بأزمة التأخر الالماني بالنسبة للمستوى الاقتصادي الانجليزي والتطور السياسي الفرنسي وظهور الطبقة العاملة الاوروبية كطبقة تحمل معنى جديدا وقيما جديدة وتبشر بإمكان قيام نظام جديد للمجتمع، مع ما اقتضاه ذلك من حوار نقدي مع المثالية الالمانية والاقتصاد السياسي البورجوازي. في هذا المنظور أيضا يمكن أن نرجع النزعة اللاتاريخية للبنيوية لا فقط إلى مجرد اعتبارات نظرية ومعرفية، بل إلى أسسها الاجتماعية المتمثلة في الاستقرار النسبي للنظام الرأسمالي بالانتقال من رأسمالية الازمة إلى الرأسمالية المنظمة، كما يمكن أن نرجع نزعتها المضادة لمفهوم الانسان (موت الانسان) إلى تضاؤل قيمة الفرد ومحدودية مسؤولياته في التقرير والمبادرة، سواء بالنسبة لحياته الخاصة أو العامة، حيث يتمركز القرار والمبادرة بين أيدي القلة الممسكة بمفاتيح البنيات، ويتقلص دور الافراد إلى مجرد منفذين [7].

انطلاقا من هذا المنظور، الذي يستمد أصوله من اجتماعيات المعرفة يمكن تقييم أي موقف أو مذهب فلسفي بإبراز خصوصيته أي تاريخيته ونسبيته وارتباطاته البنيوية من خلال الوظيفة الاجتماعية للفكر. وهو منظور يجنب من السقوط في مفهوم الفلسفة الخالدة وفي فكرة التوالد التلقائي للفكر على المستوى النظري الخالص. إن الموقف النقدي تجاه المدارس الفلسفية لا

يستقيم الا حين نبرز بكل وضوح كونها من جهة **تعبيرات ايديولوجية عن أوضاع حضارية وطبقية**، وإن كانت ذات زعم بالاطلاق والشمولية، وكونها، من جهة ثانية، **صراعات ايديولوجية**، مع اتجاهات مخالفة أو معارضة. لذلك فإن اجتثات الاتجاه الفلسفي عن سياقه الحضاري والاجتماعي والفكري الذي ظهر ضمنه، واغفال بعده الايديولوجي الضمني، قد يؤدي إلى اعتباره نظرية مطلقة صالحة لازمنة وأمكنة ومجتمعات أخرى. وقد سيطر هذا الوهم على الكثير من العقول الفلسفية في العالم العربي، ودفعها إلى التبني الكامل، وغير النقدي، لاتجاهات فلسفية لا تستجيب في شيء لواقعنا الاجتماعي والفكري.

ولعل هذا الوعي النقدي للبعد الايديولوجي للفلسفة لم يأخذ في التبلور، في الفكر الفلسفي العربي الحديث، الا في العقد الاخير حيث استيقظ الاهتمام بالبعد الايديولوجي للفلسفة، بل وبالاحساس المتزايد بنزعتها المركزية الاوروبية. فالمفكر المصري حسن حنفي يدعو إلى عدم الاقتصار على نقل التراث الغربي وعرضه وشرحه، وإلى ضرورة اتخاذ موقف واضح منه «بإرجاع الافكار والمذاهب الغربية الى واقعها الخاص»، لأن التراث الغربي ليس تراث انسانيا عاما بل «هو فكر بيئي محض نشأ في ظروف معينة هي تاريخ الغرب، وهو صدى لهذه الظروف»، وهو فكر مرتبط بمصادر معينة (المصدر اليوناني الروماني ــ المصدر اليهودي المسيحي) [8] لا يمكن أن يفهم الا من خلال علاقته بها. إلا أن نظرة حسن حنفي الظاهراتية في وصفها لـ «الشعور الأوربي» تظل متأثرة بمنظور التوالد الفكري للمذاهب والأفكار الفلسفية، في اغفال بين للاسس الاجتماعية للفكر الفلسفي. غير أنها تمثل خطوة أولى في طريق اتخاذ المسافة النقدية اللازمة تجاه التراث الفلسفي الغربي.

وسنحاول على ضوء الملاحظات السابقة التساؤل عن الملامح الايديولوجية لبعض الاتجاهات الفلسفية الغربية التي تبناها الفلاسفة العرب المعاصرون كالوضعية الجديدة والوجودية والشخصانية والجوانية ايضا باعتبارها فلسفة انتقائية من بعض الفلسفات المثالية الغربية.

لقد ظهرت الوضعية المنطقية في سياق الثقافة الاوروبية بموازاة التقدم العلمي والتكنولوجي الغربي وكرد فعل ضد تخلف الميتافيزيقا الذي أشار إليه كنط. وقد حاولت الوضعية الجديدة تجاوز التعارض التقليدي بين العقلانية والتجريبية عن طريق استخدام مناهج الاستدلال العقلي التي تقيمها العلوم الرياضية والمنطق بجانب المناهج التجريبية، ساعية إلى القضاء على الفصل القاطع بين منهجين متمايزين في المعرفة. فالطرائق الاولى تقود إلى إقامة تفكير استدلالي صارم ودقيق، لكنه لا يتعلق ببنيات العالم غير اللغوي، بل يتعلق فقط برموز المعرفة وأدوات التفكير والتعبير. أما التجربة فهي الطريق إلى معرفة العالم الواقعي في مختلف مستوياته الفيزيائية والاجتماعية. وظيفة الفلسفة، في هذا المنظور، ليست هي الحلول محل العلم في معرفة الواقع المادي والاجتماعي والنفسي، بل الاقتصار على التحليل المنطقي للخصائص التركيبية والدلالية للغة عامة وللغة العلوم خاصة.

لكن، بجانب هذه النظرة الجديدة للمعرفة وللعلاقة بين العلم والفلسفة ــ التي تبدو كذلك استجابة متكيفة مع تطور العلوم الطبيعية في الغرب في نهاية القرن التاسع عشر (نظرية النسبية خاصة) ومع تقدم الأبحاث المنطقية (النقائض ــ نظرية الفئات ..) فإن الفلسفة المجددة لا تخلو من بعد ايديولوجي، أي من نظرة للانسان وللمجتمع والفكر. «فالوضعية والتجريبية ليست فقط فلسفة للعلم، بل يمكن أن نعتبرها أيضا كايديولوجيا منظمة، أي كأداة لاقامة وتمتين طريقة معينة في التفكير، أي طريقة في ادراك وتصور العالم» (9)

من أهداف الوضعية نشر موقف علمي لدى الناس تجاه معتقداتهم وآرائهم، وذلك بهدف القضاء على مظاهر التنافر والصراع الفكري والايديولوجي. إن قيمة أية فكرة أو معتقد تتوقف على مدى قدرة صاحبها على دعمها باستدلال أو باختبار تجريبي أوبدليل قائم على الملاحظة. وهذه النظرة إلى الايديولوجيا تقوم على أساس «مبدأ التسامح الليبرالي» الذي يعطي الحق لكل شخص في أن يعتقد ما يشاء، في إطار حرية الفكر، ولكنه مطالب بالبرهنة على ذلك. ويمكن تلخيص هذه الفكرة في الشعار التالي : لك الحق في أن تؤمن بما تشاء، وتفكر كما تشاء، لكن صحة معتقدك تتوقف على درجة البرهنة أو الاختبار الذي تقدمه كأساس، على أن تصوغه في لغة عادية واضحة ومفهومة من طرف الجميع. والهدف الاقصى للوضعية الجديدة هو خلق مناخ اجتماعي خال من الصراع الايديولوجي.(10)

إن هذه الفلسفة تنصب نفسها عدوا لكل ايديولوجيا، لكنها تخفي ايديولوجيتها الخاصة، أو المنظار الذي تنظر من خلاله إلى المجتمع والانسان والعالم. فهي، في الوقت الذي تدعو فيه إلى مناهضة الايديولوجيا، تبث ذلك عبر ايديولوجيتها الخاصة، أي الايديولوجيا الليبرالية؛ ولذلك فهي، في المدى الاقصى، دعوة إلى القبول بنمط وبأسس المجتمع الليبرالي وبايديولوجيته.

إن الدعوة العلمية التي تحملها الوضعية المنطقية وهي من انضج المحاولات في الفكر الفلسفي العربي المعاصر ــ يمكن أن تكون ذات مردود ايجابي في المناداة بالوضوح الفكري والدقة في اللغة، وفي الارتباط بالتجربة والاختيار كأسس للمعرفة، وفي التمسك بالروح العلمية عامة ؛ إلا أن العمى الاجتماعي لهذا الاتجاه يغفل أن الميتافيزيقا ــ التي يشهر عليها الوضعيون سلاحهم التحليلي، باعتبارها «خرافة» أو «قضايا زائفة» تتسرب عبر اللغة ــ ليست مجرد قضية تعبير أو لغة، بل هي مسألة ايديولوجيا ومسألة تصور معين للعالم. وهاته الايديولوجيا ليست وليدة اللغة، لان اللغة تحمل الفكر الميتافيزيقي أكثر مما تخلقه، وتنقله أكثر مما تنشئه. بل إن الوضعيين انفسهم، في سعيهم إلى اصطناع لغة دقيقة واضحة تقيهم شر الميتافيزيقا لم يفلتوا من السقوط في أكثر انواعها رداءة (فتجنشتين). وإذا كانت الميتافيزيقا خرافة أو أسطورة فهي اسطورة مرتبطة بنظام من القيم، اسطورة ذات وظيفة اجتماعية.

يعلن زكي محمود أن منطلق دعوته إلى الوضعية المنطقية هو أن التفكير والتعبير السائدين في مصر حاليا خاليان من الدقة والضبط، لان الاقلام والالسنة ترسل القول ارسالا دون

وضوح أودقة أو إحالة إلى الواقع، مما يولد مظاهر الالتباس الفكري الشائعة، ويسمح بنشأة الميتافيزيقا. ويعتبر أن الوضعية المنطقية هي الفلسفة العلاجية والوقائية ضد أمراض الفكر السائدة في الفكر العربي، لانها الفلسفة التي تناهض بشدة الميتافيزيقا والالتباس الفكري واللغوي.'

والحق أن الوضعية المنطقية، كفلسفة للمعرفة، يمكن أن تسهم في معالجة بعض القضايا الفكرية، ويمكن أن تكون دعوة ايجابية إلى العلم والاختبار والوضوح والدقة وغيرها من القيم الاخلاقية للعلم في حدود كونها نوعاً من الدعوة الاصلاحية على مستوى الفكر أو تربية فكرية علموية، ولكنها عاجزة عن فهم الاسس الوجودية للميتافيزيقا، كما أنها غير قادرة على فهم القضايا الاجتماعية المطروحة على الانسان في المجتمع العربي كالحرية والديمقراطية والعدالة واتجاه التاريخ وحتى الاسس الاجتماعية للفكر العلمي الذي تدعو إليه. إن الدعوة الى التفكير العلمي الواضح والسليم والمنطقي دعوة ايجابية في نطاق فكر مختلف، لكن على أن ترتبط برؤية عامة لتنظيم عقلاني للمجتمع في كافة مجالاته. وكما يقول حسن حنفي فإن «الدعوة إلى العلم في بيئتنا الحاضرة أكثر جدوى من الهجوم على العقل العلمي كما يفعل برغسون في الفكر المعاصر. فالفكر الاسطوري الغيبي يجد توازنه في الفكر العلمي لا في نقد العلم»[11]. لذلك فإن رفض الفلسفة الوضعية لا يعني رفض الروح العلمية في الفكر العربي، كما أن رفض الوجودية لا يعني إنكار الذات والوجود. [12]

أما الوجودية فهي فلسفة الذات والشعور. بل إنها في بداياتها، مع كييركيغارد ثم غابرييل مارسيل ياسبرز، قد اتخذت صورة تجربة صوفية فردانية حيث تجد الذات نفسها وحيدة مع ذاتها أو مع المتعالي. وقد تطورت الوجودية الفرنسية، خاصة لدى سارتر بالاحتكاك بفلسفة يعتبرها سارتر غير قابلة للتجاوز في عصرنا الحاضر، أي الماركسية، محاولة الخروج من اطار التصور الذري والسيكولوجي للفرد وللحياة الاجتماعية، بهدف فهم الجماعات والطبقات؛ لكنها لم تخرج من نطاق الذاتية البينية وظلت أسيرة تصور سيكولوجي للحياة الاجتماعية. لذلك فشلت الوجودية في محاولة إرساء أساس متين للعلوم الانسانية — كما حاول ذلك سارتر في «نقد العقل الجدلي» — بسبب منطلقها وفرضياتها الأساسية ذاتها.

لقد قيل بأن الوجودية — من حيث هي فلسفة الحرية والمسؤولية — هي أنسب الفلسفات في مجتمع متخلف لا تهب عليه أنسام الحرية. ولعل هذا الوهم قد غذى الكثير من العقول الفلسفية والادبية في العالم العربي. لكن الحرية التي تتحدث عنها الوجودية هي مجرد حرية سيكولوجية، بل حرية ميتافيزيقية تستوى فيها الدوافع وتلغى فيها الحتميات الموضوعية سواء كانت اجتماعية أوسياسية أو نفسية. إنها سراب حرية وحرية خداعة؛ أوهي وهم سيكولوجي بالحرية أكثر مما هي حرية ملموسة في مواجهة حتميات اجتماعية : حرية الفكر، حرية التعبير، حرية الرأي والمعتقد، الحريات السياسية... الخ. إن الحرية الوجودية تعني أنك بممارستك لحريتك تختار نفسك وتختار من تكون (عليك أن تختار بين الذهاب إلى الحرب من أجل الوطن والبقاء إلى جانب أمك لأنك حر). وتلك حرية سيكولوجية وفردية مفترضة

بشكل قبلي بعيدا عن أية محددات نفسية (كتلك التي يبرزها التحليل النفسي) أو اجتماعية. إن الوجودية ــ حتى في أكثر صورها إشراقا لدى سارتر ــ فلسفة فردية متعارضة في تصورها للفرد وللمجتمع وللحرية مع معطيات العلوم الانسانية. يقول عبد الرحمان بدوي : «إن الوجود مكون من ذوات منفصلة تمام الانفصال، قد غلق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الاخرى، ولا سبيل بعد هذا للاتصال الا عن طريق الوثبة من الواحدة الى الاخرى» (13). وفي ذلك انكار لواقع اتصال الفرد بالآخرين وإنكار لواقع التواصل الاجتماعي والتعاطف وحتى الصراع، وربما إنكار لعملية التنشئة الاجتماعية وللشخصية القاعدية التي يشكلها المجتمع لدى كل افراده. بل إن علم الاجتماع ذاته قائم على افتراض وجود كيان للمجتمع متجاوز لمجرد جمع عددي لافراده، أي كيان يفترض التواصل كأساس. وقد ذهب بعض علماء الاجتماع (جورج سيمل) إلى تعريف المجتمع بأنه مجموع علاقات التفاعل الدينامي القائم بين الافراد فيما بينهم أو القائم بين سائر أشكال العلاقات الاجتماعية. فالفرد المونادي المغلق لا وجود له في أي مجتمع. إن هذه الرؤية للفرد وللمجتع ليست حكما تقريرياً بقدر ما هي دعوة إلى الانعزال أو التفرد بل إلى التصوف، وهذا ما يعبر عنه بدوي بقوله «فالشرف في مرتبة الوجود يتناسب تناسبا عكسيا مع الاتصال بالغير أوبالاشياء» (14).

نعم إن الوجودية دعوة جهرية مناهضة لانصياع وتشيؤ الفرد ولفقدانه لعينيته وخصوصيته، كنتيجة آلية لطغيان العلاقات الرأسمالية المشيئة على كافة أوجه ومظاهر الحياة في المجتمع الرأسمالي المصنع. فالوجودية تأخذ، في الاغلب الاعم، صورة فلسفة إنسانية وذاتية مناهضة للايديولوجيا التقنية ولطابع الكتلية والصب في القوالب الجامدة. ولكن، هل عاش المجتمع العربي ثورة صناعية وتقنية تولد عنها انسحاق الفرد وانمحاء الذاتية ؟. إن الوجودية تقترح على الفرد العربي حلولا ومواقف من مشاكل لم تطرح عليه بعد. وربما كانت المجتمعات المتخلفة بحاجة إلى فلسفة تخرج الفرد من ذاتيته وتفتح عينيه على الآخرين وتظهر له حدود الذات وقوانين المجتمع وحركيته، أي الى فلسفة اجتماعية مركزها الانسان، أكثر مما هي في حاجة إلى فلسفة للذاتية.

أما الجوانية، فهي ــ على حد تعبير صاحبها ــ طريقة في التفلسف، لا مذهب فلسفي متكامل. فهي نظرة إنسانية النزعة للنفس والآخرين وللمجتمع، مطبوعة بدعوة اخلاقية سامية.« الجوانية عندي ــ يقول عثمان أمين ــ تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا، متعرض لنفحات السماء والعلو في كل لحظة وطريق مبسوط أمام الوعي ينتظر السالكين إلى يوم الدين». وهذه النظرة الانسانية ذات النزعة الاخلاقية السامية تقيس الاشياء ببواطنها لا بظواهرها وتبحث عن الداخل بعد ملاحظة الخارج، والمعنى وراء الرمز والكيف خلف الكم والماهية وراء العرض. وهكذا فهي تقدم الذات على الموضوع والفكر على الوجود والانسان على الاشياء والروية على المعاينة، وبذلك تحقق التوازن المنشود بين النفس والجسم، وبين الحياة الروحية والحياة الدنيوية.

الجوانية فلسفة روحية ووجدانية تستقي الكثير من ملامحها من الاتجاهات المثالية الكبرى في الفلسفة وتستلهم الاتجاهات الروحانية في رسم رؤية أخلاقية للانسان المعاصر المهدد بفقد

بعده الداخلي بعد الانتصارات التي حققها الغرب ماديا.

وقد حاول عثمان أمين أن يصف فلسفته الوجدانية بأنها «فلسفة ثورية»،فهي عنده «دعامة كل ثورة واعية وإصلاح مستنير»، وحاول ربطها بالتجربة الاشتراكية في مصر في عهد عبد الناصر، معلنا أن المبادىء التي ضمها «الميثاق» هي مبادىء جوانية : الحق في السعادة وفي المتع الروحية والمادية؛ تكافؤ المصلحة الشخصية مع مصلحة المجموع؛ تهيئة الفرصة والوسائل المتكافئة لجميع الافراد من أجل نمو كامل متنوع متفاوت وفقا لتفاوت أذواق الافراد ومواهبهم واستعداداتهم؛ القضاء على الامتيازات وتحقيق المساواة الاقتصادية والسياسية، محو الطبقية وإلغاء الفروق الاجتماعية؛ قيام نظام اجتماعي متكافل لا سيادة فيه لطبقة دون طبقة؛ المشاركة في الثروة العامة؛ توزيع الثروة توزيعا عادلا بحسب الجهود المبذولة؛ جعل الحرية واقعا فعليا؛ تكييف المبادىء الاشتراكية للتمشي مع العلم والدين والتاريخ والكرامة الانسانية.[15].

ومن السهل على المرء أن يلحظ التنافر القائم بين الاسس الفلسفية للحركة الاشتراكية في مصر والنظرة الفلسفية المثالية التي يحاول عثمان أمين أن يجعلها أساسا لهذه الحركة. فالجوانية فلسفة ذات نزعة فردانية ووجودية إذ لا أحد يستطيع أن يموت لنا ولا أحد يستطيع أن يحيا أو يفكر لنا. والتجربة الروحية الجوانية تجربة فردية ومتوحدة، لا تركز الا على ما هو خاص لدى الافراد بل لدى «النفوس الممتازة» و «الضمائر الحية». ومنهج المعرفة الحق في الجوانية هو البصيرة أو الحدس، ومن ثمة فهي تضع نفسها في تعارض مع ما تتطلبه الاشتراكية من عقلانية في المعرفة. بل إن الجوانية تأخذ في الكثير من ملامحها صورة فلسفة صوفية «تتطلب ارتفاعا عن الواقع والراهن والمباشر [..] حتى يتعرض (صاحبها) لنفحات الروح ويستقبل بوارق الالهام».

ومجمل القول أن جوانية أمين فلسفة وجدانية ودعوة أخلاقية ذات نزعة إنسانية، وفقت إلى استلهام واستدماج ما هو جميل ورائع في التراث العربي الاسلامي وفي التراث الفلسفي المثالي في الغرب (ديكارت ـــ برغسون)، لكنها قاصرة ومحدودة في أكثر من موضع. فهي دعوة الى التصوف في عصر العلم، ودعوة إلى الحدس في عصر العقل، ودعوة إلى الفرد في عصر المجموعات والانساق، وفوق ذلك فنظرتها للانسان نظرة مجردة وغير تاريخية. إنها دعوة إلى مثال إنساني أخلاقي، لا تحليل عيني لواقع الانسان العربي ولحركة التاريخ التي توجه مصيره.

ولعل الشخصانية بشقيها الاسلامي (الحبابي) والمتوسطي (رينيه حبشي)، لا تختلف جوهريا عن الوجودية والجوانية في كونها فلسفة الفرد والذاتية، فهي لا تحمل أي مشروع تاريخي أو اجتماعي، ولا تهتم الا بالبعد السيكولوجي الفردي أو السيكولوجي البيني للافراد. وبذلك فهي تلتقي مع الوضعية والوجودية في دالتونيتهما الاجتماعية وغياب المنظور التاريخي.

واخيرا نستطيع أن نقول أن اشكال الوعى الفلسفى التي مررنا على بعض ملامحها العامة، ليست مجرد شكال للوعي الفردي، بل يمكن اعتبارها الاشكال الفلسفية التي تعى من خلالها طبقات أو فئات في المجتمع العربي ذاتها، أو على الاقل، هي اشكال الوعي المقابلة والملائمة لطبقات أو لفئات معينة، سواء كانت الأنتلجنسيا أو البيروقراطية أو التكنوقراطين أو فئات

أخرى أوسع. ومهما كانت طبيعة هذه التطابقات فإن أشكال الوعي الفلسفي السابقة، من حيث هي تعبير، ولو من خلال ذات فردية، عن وعي ممكن لذات تاريخية ما، تعبر عن وعي ناقص ومشوه أبرز سماته الدالتونية الاجتماعية. وغياب الوعي التاريخي.

لذلك، قد لا يكون من المجحف أن نقول إن الفلسفة بالصورة التي عرفها العالم العربي في العصر الحديث، لم تسهم في إبراز وتطوير وعي تاريخي، ولم تسهم في تجلية الواقع الاجتماعي والنفسي والفكري للمجتمع العربي، بل إن معظم هذه الاسهامات أتت من خارج المجال الفلسفي المتعالي.[16] وليس من الغريب ألا يتحدث دارسو الايديولوجية العربية عن وعي الفلسفة بجانب الوعي الديني والوعي التقني والسياسي.

نعم، لقد اسهمت الفلسفة في صورتها الحديثة، في تنوير العقول وتفتيح الأذهان، وإذكاء الفكر النقدي والعقلاني، مما يجعلها اليوم مستهدفة، لكنها لم تفرز عطاءات نظرية في مستوى الحاجة التاريخية.

إن الواقع العربي بحاجة إلى فلسفة اجتماعية، تدعو إلى العلم والى التقدم، أي الى فلسفة تنبثق من احتياجاتنا التاريخية في بناء مجتمعات متقدمة وعادلة وديمقراطية، فلسفة تنويرية تهيء العقول والنفوس لتقبل العصر والمساهمة فيه وللتغيير الاجتماعي والفكري الذي يطرح نفسه بإلحاح.

لكن من هي الفئات والقوى الاجتماعية القادرة على حمل هذه الرؤى الفلسفية والتمسك بها ووضعها موضع التطبيق ؟ ومن الذات التاريخية المؤهلة لتبنى الفلسفة الاجتماعية التنويرية ؟ تلك هي المشكلة.

1 ـــ انظر : ع. العروي : العرب والفكر التاريخي، بيروت، دار الحقيقة (1973).
2 ـــ هـ. ماركوز : **الانسان ذو البعد الواحد**. دار الآداب، بيروت 1969 (ص. 216) (مع تجاوز المعنى الخاص الذي يستخدم فيه ماركوز كلمة ايديولوجيا).
3 ـــ يرى التوسير أن الفلسفة صراع طبقي على مستوى النظرية أي صراع ايديولوجي في «الساحة» الفلسفية.
4 ـــ كارل مانهايم : ايديولوجيا ويوتوبيا. الترجمة العربية، بغداد 1968 (ص. 72 ـــ 73).
5 ـــ L. Goldmann : Epistémologie et philosophie politique - Col. Médiations p. 140.
6 ـــ قباري محمد اسماعيل : **علم الاجتماع الالماني**. الاسكندرية 1971. ص 25 ـــ 26.
7 ـــ غولدمان. المرجع السابق ص 155 ـــ 177.
8 ـــ حسن حنفي : **قضايا معاصرة**. حـ II ص 3ـــ33. القاهرة، دار الفكر العربي، 1976.
9 ـــ J. Israël : **L'aliénation de Marx à la sociologie contemporaine** Anthropos p. 538
10 ـــ L. Kolakowski : **La philosophie positiviste.** Denoël Gonthier. Paris 1976, chap. 8.
11 ـــ حسن حنفي : ثقافتنا بين الاصالة والتقليد. في **قضايا معاصرة** ج 1، القاهرة 1976 (ص 59).
12 ـــ ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت دار الطليعة 1975 (ص 11).
13 ـــ غ. بدوي : **دراسات في الفلسفة الوجودية**. القاهرة 1966 (ص 254).
14 ـــ نفس المرجع ص 240.
15 ـــ عثمان أمين : **الجوانية**. دار القلم، 1964 ص 242ـــ244.
16 ـــ يشير العروي إلى أن المشاكل الفلسفية الحقيقية للعالم العربي لا نجد لها صدى لدى أساتذة الفلسفة.
A. Laroui : **La crise des intellectuels arabes. Maspero 1974 p. 106.**

كمال عبد اللطيف

الفلسفة في العالم العربي

مقدمــة :

إن عنوان البحث الذي أساهم به اليوم أمامكم : «الفلسفة في العالم العربي» أوسع بكثير من محتوى وشكل هذه المساهمة، يعود سبب ذلك إلى أن الاحاطة بواقع ومعضلات الفكر الفلسفي العربي المعاصر تتطلب مجهودات جماعية جبارة، ومن هنا فإن هذا البحث لا يسعى إلى تحديد جوانب وأشكال الحضور الفلسفي في أفق الفكر العربي المعاصر، ولا إلى تقصي هذه الجوانب والاشكال في مستواها التاريخي والنظري، بقدر ما يرمي إلى صياغة تأملات أولية حول وضعية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، تأملات تعتمد في الاساس على محاولة استنطاق تجربتي الشخصية، وهي تجربة معاناة تعلم وتعليم الفلسفة خلال أزيد من عشر سنوات...

تنطلق هذه التأملات من تحديد مضبوط لماهية الانتاج النظري الفلسفي كما أنها تقتنع بتصور معين لتاريخية هذا الانتاج.

إن الممارسة النظرية الفلسفية تتحدد في نظرنا كمجهود فكري متميز بقضاياه، ومفاهيمه، وحقل تأملاته، وإن هذا المجهود ليضيف إلى المجهودات الفكرية البشرية الاخرى إطارا لصياغة إشكاليات خاصة، إن هذا الانتاج منذ بنائه لتاريخه حدد مجال التنظير الشمولي النقدي كطريق مميز لصيرورته.

الخطاب الفلسفي إذن لوغوس ذاته، بالاضافة إلى تفاعله الحتمي مع التاريخ، أما الخطاب الديني ـــ وهو في نظرنا نقيض مباشر للخطاب الفلسفي ـــ فإنه بتأسيسه شموليته على الوحي، يلغي مبدأ الصياغة والبناء والتفاعل التاريخي، ومبدأ إعادة الصياغة والبناء والتفاعل التاريخي، وذلك لان بنية الوحي تقف خارج الزمان في الوقت الذي تنظر فيه لما هو زماني.

إن الممارسة الفلسفية لا يمكن أن تفهم بمعزل عن التاريخ، أي لا يمكن أن تفهم بمعزل عن الصراع التاريخي، المتنوع والمتجدد... إن هذا يعني في نظرنا أن الاجتماعي، السياسي / الفلسفي لا ينفصلان، إلا أن هذا التأكيد لا يعني أنهما يتماثلان. لقد أصبح من الواضح اليوم انطلاقا من أعمال كل من لوسيان غولدمان والتوسير (٤) على سبيل المثال، أن زمانية

الوعي الفلسفي تمتلك من الخصوصيات مايجعلها في بعض المراحل التاريخية تتقدم أو تتأخر عن زمانية التاريخي، إلا أن الاستقلال النسبي لزمانية ومقولات ومفاهيم الفكر الفلسفي عن التاريخ الحي لا تعني أبدا خارجية الفكر الفلسفي عن التاريخ، إذ من المؤكد أن افلاطون يلهمنا جميعا رغم أن المسافة الزمانية بيننا وبينه تزداد كل يوم إتساعا، ولكن من المؤكد قبل ذلك أن زمانية التاريخ بلا حدود، وأن كل تحقيب لها يبقى دائما مجردا ومحدودا... إننا نؤمن قبل هذا بأنه لا فكر فوق التاريخ أو خارج التاريخ، والفلسفة في هذا الاطار أكثر من غيرها لا تشكل أي استثناء...

نريد أن نشير أيضا إلى مسألة منهجية تتعلق بكون بحثنا سيتناول أساسا رصد مختلف أشكال الممارسة النظرية في أفق الثقافة العربية، مستثنيا الفكر الفلسفي الماركسي، والتيارات الاشتراكية الدائرة في فلكه، ويعود سبب ذلك إلى أمرين إثنين :

1 ــ صعوبة الالمام بمختلف أوجه الحضور الفلسفي الماركسي في الفكر العربي المعاصر في الوقت الراهن على الاقل.

2 ــ خصوصية الحضور الفلسفي الماركسي في بنية الفكر العربي المعاصر، وتجسد الممارسة النظرية الماركسية في الممارسة التاريخية منذ خمسينات هذا القرن. إن حصر هذا الحضور ووصفه والمساهمة في تحليله أمر يتجاوز حدود امكانياتنا الراهنة، ومن هنا فإن حديثنا عن الفلسفة في العالم العربي اليوم سيعتمد في الاساس على محاولة رصد التيارات الفلسفية غير الماركسية.

تتمحور هذه التأملات حول القضايا الآتية :

1 ــ النزعة التوفيقية أو تجربة التوتر والاخفاق.
2 ــ التبعية العمياء ووهم الاستقلال الفلسفي.
3 ــ خلاصـــات.

أولا : ــ النزعة التوفيقية أوتجربة التوتر والاخفاق.

أولا : 1 ــ لا نستطيع فهم طبيعة الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر بمعزل عن الشروط التاريخية المؤطرة له، إن هذه البديهية تسمح لنا بفحص شروط الممارسة الفلسفية في الثقافة العربية المعاصرة، وذلك انطلاقا من مؤشرين إثنين :

ــ أولهما : الظاهرة الأمبريالية ومستلزماتها التاريخية والفكرية.
ــ وثانيهما : استمرار تخلف الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية العربية وهيمنة الرؤية اللاهوتية باعتبار أنها الرؤية الموجهة والمحددة للتعامل النظري مع الطبيعة والتاريخ.

إن هذين المؤشرين يفسران في نظرنا جوانب من الحضور الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، إنهما يفسران تجربة التوتر وتجربة الاخفاق. وذلك باعتبار أنهما حالتين ملازمتين للانتاج النظري الفلسفي العربي المعاصر.

إن هيمنة الرؤية الفكرية اللاهوتية كبنية فوقية ملتحمة بالتاريخ العربي، منذ زمن النبوة والشعر، يجعل الممارسة الفلسفية في أفقها المتنور والتنويري غائبة، أو حاضرة في صورة موقف يسعى إما إلى تبرير مشروعيته وإما إلى دمج اللوغوس في الوحي، إن هذه المسألة لا تتعلق بعصورنا الوسطى وحدها، بل تتعلق أيضا بحاضرنا حيث يستمر صدى فتوى إبن الصلاح القاضي بتكفير الفلاسفة والمبشر بأسبقية اللاهوتي على كل فاعلية بشرية.[2]

أما المحدد الاول المتعلق بالظاهرة الأمبريالية، فقد وضع أسس الكونية الغربية كعلامة ملازمة للحاضر والمستقبل، وذلك بحكم تسلح الحضارة التي تقف وراء اللحظة الأمبريالية بأسلحة العقل والتقنية، ومغامرة الانسان في التاريخ..

لا مفر إذن من تسجيل غياب أو انقطاع الممارسة الفلسفية طويلا عن محيط الانتاج الثقافي العربي المعاصر، و لا مفر أيضا من تسجيل حتمية الصراع والتناقض بين قيم الفكر اللاهوتي المهيمن، (الميتافيزيقا الدينية، التصور الديني للسلطة الخ...)وبين القيم التي حملها الغرب في مرحلته الامبرالية، ثم في المراحل اللاحقة لذلك. (من المعروف أن الغرب ليس واحدا وأنه لا يتحدد مثلا بهيمنته الاقتصادية والسياسية فقط، بل إنه يتحدد أيضا بقيم تتجاوزه ومنها الطموح البشري العقلاني، تمجيد الانسان، القدرة على توجيه التاريخ...)

أولا : 2 ــ يعثر الباحث في طبيعة وأشكال الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة على محاولة تصنيفية للاستاذ جميل صليبا [3] حدد فيها التيارات الفلسفية العربية المعاصرة بالصورة الآتية :

1 ــ الاتجاه المادي الظاهر في فلسفة شبلي الشميل.
2 ــ الاتجاه العقلي البارز في فلسفة محمد عبده ويوسف كرم.
3 ــ الاتجاه الروحي البادي في وجدانية العقاد وجوانية عثمان أمين.
4 ــ الاتجاه التكاملي في آراء يوسف مراد.
5 ــ الاتجاه الوجودي في آراء عبد الرحمن بدوي.
6 ــ الاتجاه الشخصاني في كتب حبشي ومحمد عزيز الحبابي.
7 ــ الاتجاه العلمي في كتابات يعقوب صروف واسماعيل مظهر وغيرهم...

إن هذا التصنيف لا يحدد حتى في المستوى الوصفي كل أشكال الحضور الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة كما أنه لا يشير إلى الملابسات النظرية والتاريخية التي يثيرها هذا الحضور، وبالاضافة إلى ذلك فإنه لا يفسر ظاهرة الغياب ــ غياب الابداع الفلسفي، إذ من المعروف أن زمن الغياب، غياب الابداع الفلسفي ــ في تاريخنا أطول من زمن الحضور، علما منا بأن الحضور لا يعني توفر الابداع [4].

وما دام الامر يتعلق برصد ظاهرة الحضور والغياب، فإننا نستطيع أن نضيف إلى الاتجاهات التي أشار إليها الوصف التخطيطي السابق ما يلي :

ـــ التيار الهيجلي : ظهر في مرحلة متقدمة بالمقارنة مع مرحلة انتقال التيارات الفلسفية الأخرى إلى العالم العربي، حيث باشر علي العناني اعلان انتمائه للهيجلية [5]، وقد نشر مجاهد عبد المنعم مجاهد في وقت لاحق وبالضبط في الستينات، ومن خلال منبر «الآداب» مجموعة من المقالات دعا فيها إلى العودة إلى الهيجلية باعتبار أنها موطن المعاصرة الحقة.

ـــ الديكارتية : وقد عرف جانبها المنهجي تقديرا خاصا في أوساط بعض المثقفين، حيث أول هذا المنهج بطريقة خاصة، واستعمل كأداة لتحليل جوانب من ثقافتنا بما يسمح بإعادة النظر في بعض الثوابت والمتغيرات. (المقصود هنا هو طه حسين ومسألة الشعر الجاهلي.)

ـــ البرجماتية : وقد تبلورت أساسا في مواقف سياسية مباشرة حيث ترجم المبشرون بها عداءهم الصريح للفكر الاشتراكي، ويمكن اعتبار أن الصحافة المصرية الحالية، ومجلة «السياسية الدولية» القاهرية يباشران نشر مبادىء الممارسة النظرية البرجماتية، وأن الشعارات الحالية للانفتاح في مصر تتبنى بصورة أو بأخرى الرؤية البرجماتية في الاقتصاد والسياسة.

يتناسى التصنيف أيضا الفلسفة الماركسية والتيارات الفكرية الاشتراكية [6]، وهو لا يشير طبعا إلى التيارات التي عرفها محيط الثقافة الفلسفية المعاصرة بعد زمن البحث مثل الماركوزية والبنيوية... ثم مؤخرا دعوة الاستقلال الفلسفي كما صاغها ناصيف نصار، في مؤلفه «طريق الاستقلال الفلسفي» [7]

أولا : 3 ـــ إن حضور هذه التيارات لا يدفعنا إلى القول بانتشار الوعي الفلسفي أو الممارسة الفلسفية في محيط الثقافة العربية المعاصرة، بل إن هذا الحضور لا يفهم الا ضمن أفق التبعية ، باعتبار أنها النتيجة الحتمية للشرطين السابقي الذكر : أي الزمن الأمبريالي، وزمن سيادة اللاهوت، إن الشرط الثاني لايبيح المغامرة الفلسفية، والدهشة الفلسفية، والمعاناة الفلسفية إلا ضمن أفق اللاهوت، وحيث لا يمكن أن يتأسس إلا خطاب توفيقي مطمئن. أما الزمن الامبريالي، فإن هيمنته الاقتصادية تحتم الاحتماء بقيمه ورؤيته الفلسفية، وهذا هو سر الخطاب الفلسفي التابع...

ينتعش إذن في الحقل الفلسفي العربي المعاصر، الخطاب الفلسفي التوفيقي من جهة، والخطاب الفلسفي التابع من جهة ثانية، ويؤسس هذان الخطابان ممارسات فلسفية تابعة لهما : التلخيص والعرض، التناقض، التراجع.

نقصد بذلك أن فحص هذين الشكلين من أشكال الممارسة النظرية الفلسفية يؤدي إلى انتاج ممارسة نظرية مليئة بالمتناقضات [8] بالاضافة إلى بروز ظاهرة تتكرر بصورة غريبة في الفكر العربي المعاصر وهي ظاهرة التراجع حيث نجد أن أغلب المشتغلين بالدراسات الفلسفية ينادون في مرحلة من نشاطهم الفكري بمبادىء إيجابية ومتقدمة، ثم يتراجعون عنها في مرحلة لاحقة. أما التلخيص والتقديم، ونقصد بهما عرض وشرح النظريات الفلسفية فإنه الصورة البارزة في المكتبة الفلسفية العربية المعاصرة..

إن هذه الاساليب لا تفهم في نظرنا الا باعتبارها أدوات دفاعية حيث لا موطن ولا مكان للفكر الفلسفي المبدع الا عندما يحتمي بإحدى هذه الوسائل مبررا مشروعيته وصلاحية وجوده واستمراره، إن هذا ما يحدد بكثير من العمق محنة وبؤس الفكر الفلسفي في محيط الثقافة العربية المعاصرة.

إن هذا الفكر التوفيقي التابع لا يعي جيدا شرطه التاريخي، إننا عندما نستثني خصوصية الحضور الفلسفي الماركسي والفلسفات الاشتراكية في الثقافة الفلسفية العربية نشعر بهامشية وانتقائية أغلب الممارسات الاخرى.

لكي نتجنب التعميم سنحاول إعطاء بعض الامثلة لشرح هامشية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، وصور انتقائيتها، وليكن المثال الأول الشخصانية الاسلامية الواقعية ـــ هذا هو اسمها الكامل ـــ لمبتكرها محمد عزيز الحبابي.

إن قارىء مؤلفات محمد عزيز الحبابي [9] يشعر بصدى التيار الفلسفي الذي ينطلق منه وهو شخصانية (Mounier) مونيي والتوجيه الفكري لجماعة مجلة (Esprit) «الفكر» في الثلاثينات، كما يشعر بالمنحى الكلامي الاسلامي ممتزجا بمبادىء ومقدمات الفكر السابق الذكر...

لقد سعى فيلسوفنا جاهدا لاحياء علم الكلام، وبلور هذا السعي في محاولة فهم الشهادة الاسلامية فهما فلسفيا، إلا أن هذا المسعى تحدد في النهاية من خلال مفاهيم مستعارة من رواد الشخصانية الغربية، مفاهيم أدت به إلى صياغة علم كلام جديد ممزوج بكانطية مؤولة بصورة منفرة.

توحي أدبيات الحبابي بقدرة غريبة على الربط بين عناصر متنافرة. إنها نموذج للانتقائية الفكرية في أجلى صورها، وللتدليل على مانقول يمكن أن نراجع مصادر كتاب « ومن الكائن إلى الشخص » حيث نجده يذكر الاسماء الآتية : هيجل، ماركس، كيركجارد، مونيي ...[10]، إنه يستعرض آراء هؤلاء المفكرين ويحاول أثناء هذا الاستعراض تقديم رؤيته الفلسفية.

يشعر القارىء أيضا بغياب التعامل التاريخي مع التراث الفلسفي في مؤلفات محمد عزيز الحبابي، فهو يقارن ويماثل في صفحة واحدة بين أفكار متناقضة بالاضافة إلى انتمائها إلى أزمنة متباعدة. [11]

إن مؤلفات الحبابي لا يمكن وصفها بالهامشية فقط، بل إنها درجة أعلى من الهامشية، إنها غريبة عن واقع المغرب المعاصر، وواقع العرب المعاصر، وغربتها تأتي من استماعها لنداء الفكر الباهت في الفلسفة الغربية، ومحاولة ترجمته بصورة تلفيقية ممزوجة بمعطيات نظرية إسلامية مؤولة بدون «عقد دوجماطيقية»، إن الحبابي إذن يستمع لنداء الماضي، كما يستمع للباهت في تراث الآخر، أما الانا، أما الحاضر، أما زمن العقم، فلا اعتبار له على الاطلاق...

أولا : 4 ـــ هناك مثال آخر نريد عن طريقه إبراز البعد التوفيقي في الانتاج النظري الفلسفي العربي المعاصر، وهو الفلسفة الوجودية، فقد انتقلت هذه الفلسفة إلى محيط الثقافة العربية بصخب، يتجاوز صورة الممارسة الفلسفية الخبابية، إن تعامل المثقفين العرب مع الوجودية نموذج واضح للتعامل الانجذابي اللاتاريخي، وقد تجلى هذا التعامل في ترجمات مجلة الآداب ودار الآداب لاعمال رواد الفلسفة الوجودية وخاصة سارتر، وقد ساهم كل من عبد الرحمن بدوي وزكريا ابراهيم في ترجمة المفاهيم الوجودية والتبشير بها من خلال منابر ثقافية متعددة في الشرق العربي اهمها المجلات والجامعات المصرية...

استجاب جيل من المثقفين من متعلمي الفلسفة في الخمسينات والستينات لنداءات الأدبيات الوجودية، وانعكست آثار ذلك في مؤلفات فلسفية متعددة، كما تجلت نتائجه أيضا في حقل الممارسة الادبية الخالصة حيث ظهرت مجموعات قصصية وروايات تعامل أبطالها الواقعيون والمتخيلون بمفاهيم تجربة الوجود وقلق المصير، حالمين بتقمص شخصية ماتيو بطل رواية «دورب الحرية» لسارتر.

لقد برز البعد التوفيقي في الفلسفة الوجودية للتخلص من صورة التبعية حيث سعى بدوي إلى تأصيل زمانه الوجودي [12]، محاولا البحث عن جذورعربية لوجوديته، ومبررا في نفس الوقت جدارة وأصالة مذهبه الفلسفي، انطلاقا من هذا كتب عن الشخصيات القلقة في الاسلام، مستعرضا شطحات المتصوفة المسلمين، كما عرف برواد الفكر الوجودي بطريقة امتزج فيها العرض بالتمثل والاسقاط [13]... الا أن عبد الرحمن بدوي يعود بعد ممارسة فلسفية طويلة وانتاج وافر [14]، إلى تحقيق ونشر التراث الاسلامي في جامعات البترول بالشرق العربي، ولعلها أعظم نهاية يمكن أن يحلم بها وجودي عربي مثل الأستاذ بدوي، ومن هنا فإن مصير الوجودية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر لم يكن شاذا، لقد اختفت انفاس الفكر الوجودي وتراجع دعاته عن مبادئهم ثم اشتغلوا بما هو أهم في الوجود !..

ثانيا : التبعية العمياء ووهم الاستقلال الفلسفي

إن الحديث عن التبعية في الفكر الفلسفي يعني أساسا التأكيد على انتفاء المجادلة والحوار، إن الخطاب الفلسفي التابع، خطاب مماثل للخطاب التوفيقي المستند إلى الماضي، والمحكوم بمنطق الرؤية السلفية، إنه لا ينتج في النهاية الا ممارسة عمياء.

ثانيا : 1 ـــ إن الفلسفة الوضعية كما نقلها زكي نجيب محمود [15] نموذج للتيار الفلسفي التابع، لقد نقل هذا الاخير مبادىء الفلسفة الوضعية في صورتها المبسطة محاولا التبشير بقيم الفكر الوضعي في مناخ فكري تسود فيه الرؤية اللاهوتية، إلا أنه لم يتساءل مطلقا عن الشروط التاريخية والنظرية المهيئة لتبلور الفكر الوضعي، لقد كان وفيا لمبادىء الفلسفة الوضعية، ولم يكن وفيا لمتطلبات مجتمعه...

إذا كانت الفلسفة التي نقلها زكي نجيب محمود تستجيب لمنجزات العلم فإنها قد تحددت في سياق تاريخ الفلسفة زمن تبلورها كفلسفة ايجابية وهي عندما تنتقل إلى محيط

الثقافة العربية من خلال عرض وتلخيص مبادئها وأسسها لا تنجز أي ممارسة ثقافية فعالة، إنها لم تقم مثلا بتحليل لغة الخطاب الديني السائد لتنحية ميتافيزيقا اللاهوت، وإن غياب هذا الامر ليشعرنا بأن ظروفا أعمق من ذاتية المفكر تحدد العائق الحقيقي لغياب مثل هذه الممارسة.

إن الفلسفة الوضعية في العالم العربي لم تنجز مهمة تاريخية، إنها لم تقدم حلا نظريا لمشاكل واضحة بقدر ما عبرت عن شغف فكري بتراث الغرب، ومن هنا فقد لحقتها أعراض التيارات الفلسفية السابقة : الهامشية، انعدام التأثير في الفكر والواقع، بل أكثر من ذلك لقد شاهدنا في السنوات الاخيرة تراجع ناقلها عن مبادىء الفكر الوضعي. يقول زكي نجيب محمود :

«لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الامد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي (...) ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما بعد أعوام : الفكر الاوروبي دراسته وهو طالب والفكر الاوروبي تدريسه وهو أستاذ (...) ثم أخذته في أعوامه الاخيرة صحوة قلقة (...) استيقظ كاتب هذه الصفحات، بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الاعوام الاخيرة التي قد لاتزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه..» [16]

إن النغمة الصحفية الحزينة التي يبتدىء بها زكي نجيب محمود كتابه «تجديد الفكر العربي» تدل دلالة قاطعة على ما حددناه في السابق من صفات للممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، التلخيص، والتناقض والتراجع... تراجع زكي نجيب محمود عن مبادىء الفلسفة الوضعية، وأصبح موقفه الراهن يتضمن تراجعا عن مبادىء الماضي، تراجعا يبرز في نظرنا استمرار سيادة الفكر اللاهوتي، أي سيادة زمن القهر السياسي والفكري بالاضافة إلى تعامله اللاتاريخي مع تاريخ الفلسفة...

ثانيا : 2 ـــ الظاهرة الالتوسيرية في المغرب

برز في أفق الفكر الفلسفي في السنوات الاخيرة بالمغرب اهتمام خاص بالفكر الالتوسيري[17] ـــ وإذا كانت هذه الظاهرة تعكس مبدئيا وضعا ايجابيا حيث تبرز درجة متابعة المهتمين بالفكر الفلسفي في بلادنا للانتاج الفلسفي الغربي، الفرنسي خاصة، فإنها تطرح مشاكل نظرية متعددة، مثلا ألا يمكن اعتبار أن حالة الاهتمام بالالتوسيرية اليوم لا تختلف عن الاهتمام بالماركوزية بالامس والوجودية في الستينات ؟ الا يعني هذا أننا لم نكتشف بعد أسلوب تعاملنا مع الانتاج النظري الفلسفي ؟ كيف نفسر ظاهرة التعامل المؤقت مع مستحدثات الفكر الغربي ؟ أو كيف نفسر الانجذاب السريع والنسيان السريع ؟ لماذا نكتفي عند عرضنا وتقديمنا للالتوسيرية بتلخيصها، وتفكيك مفاهيمها بدون أي حوار، أو استفادة فعلية، تجعلنا نوظف مثلا طريقة تعاملها مع الفكر الماركسي، أو نستفيد من جهازها المفاهيمي أثناء معالجتنا لقضايانا النظرية. لماذا تظل قراءتنا لتاريخ الفلسفة تابعة مكتفية

بالتقديم والتلخيص، ثم قبل ذلك لمن نقدم الالتوسيرية ؟ إن هذه الاسئلة ليست مجانية، إننا لا نؤمن بمجانية أي ممارسة فكرية، ذلك أن علم التاريخ يعلمنا أن الفكر موقف سياسي، وإن الفلسفة كما حدد ذلك التوسير نفسه صراع طبقي على مستوى النظرية، فكيف نغفل أبجدية الدرس الالتوسيري ؟ إن هذه الظاهرة تبرز من جديد عدم قدرتنا على التخلص من التعلق الانفعالي بإنتاج الغرب الفلسفي. (المقصود بالغرب هنا المدرسة الفلسفية الفرنسية).

ثانيا : 3 — إن التبعية في الفلسفة لا يمكن تجاوزها بالمناداة بشعار «الاستقلال الفلسفي» [18] إن هذا الكتاب يسعى لانتاج ممارسة نظرية مواجهة للمواقف الفلسفية العربية التابعة، كما يحاول صياغة مبادىء تعامل مستقل عن تاريخ الفلسفة الغربية، وذلك من أجل الابداع والحرية، كما ينص على ذلك العنوان الفرعي للكتاب.

يلمس قارىء هذا الكتاب جدية كاتبه في الدعوة إلى الاستقلال الفلسفي، ولكن هذه الدعوة لا تشكل في نظرنا الا مجرد فعل تبسيطي، إن لم يكن سلفي لمسألة الابدع في الفلسفة، حيث نشعر بأن المؤلف يسعى للوصول عن طريق هذا الابداع إلى تحقيق نوع من الاصالة وتأكيد الذات. رغم أنه لا يصرح بذلك مباشرة، ونحن نرى أن أي حديث عن الاصالة لا يمكن أن يكون إلا حديث هيمنة أو مشروع تحقيق هيمنة، إذ بأي معنى نرغب في أن تصبح الذات بديلا للآخر ؟

لا يلتزم ناصيف نصار بموقف نظري دقيق حول مسألة معنى الاستقلال الفلسفي وكيفية تحقيقه، وتظل فقرات الكتاب المتعلقة بهذه المسألة مترددة بين حديث يدعو إلى الابداع المنطلق من التجاوب مع التاريخ الخاص، والابداع الذي لا يتناسى وحدة تاريخ الفلسفة، لنقارن على سبيل المثال بين هذين النصين، يقول ناصيف نصار : — «إن الفكرة التي انتهيت إليها في هذا الكتاب تتلخص في ضرورة ابداع نظرة فلسفية انطلاقا من مقولة الفعل، أو من مقولة الوجود التاريخي» [19].

ثم يقول في مقال نشرته مجلة مواقف [20] : «العقل الفلسفي واحد رغم اختلاف الامكنة والعصور والمستويات، وهو ينمو نموا حقيقيا، لكن على وتيرته الخاصة وبحسب شروط حياته الخاصة».

لا يمكن تجاوز التبعية العمياء عن طريق المناداة بالاستقلال الفلسفي، وإن أي حديث عن الاستقلال الفلسفي لا يمكن أن يتحدد في النهاية الا كحديث سلفي، وذلك لان التبعية الفكرية تحصل نتيجة لتبعية أعمق متجذرة في الوجود الاجتماعي بمختلف مظاهره، ثم إن الدعوة إلى الاستقلال تتطلب الاجابة على مسألة أسبق منها وهي : هل يعني الاستقلال التضحية بمكتسبات ونتائج تاريخ الفلسفة ؟

ثانيا 4 — لنقترح إذن تصورا بديلا لطريقة في التعامل مع تاريخ الفلسفة، فالتعامل القديم لم ينتج — كما حددنا سابقا — الا مواقف توفيقية وأخرى تابعة، إن الغاء العمى الفلسفي لن يتم

الا بمغامرة الابداع أي بمباشرة رؤية الوجود (الكون والمجتمع) ولن تحقق هذه الرؤية الا انطلاقا من شرطين اثنين : ـــ

أولا : التخلي عن الرؤية اللاهوتية.

ثانيا : التسلح بمنهج تاريخي نقدي.

إن الشرط الاول مسألة تهم الوطن (عندما يكون موطنا للانسان)، تهم أوليات ودرجات الصراع التاريخي، أما الشرط الثاني فسنوضحه بما يلي : ـــ

إن التعامل التاريخي النقدي مع تاريخ الفلسفة لا يتحدد كتعامل انجذابي عاطفي، إنه في العمق تعامل ايديولوجي واع، لكن ماذا نقصد بالتعامل الايديولوجي ؟

سنحاول الاجابة على هذا السؤال من خلال وضعنا لتخطيط مشروع قراءة للالتوسيرية. إننا لا نستطيع ممارسة أي تعامل نظري مع الالتوسيرية الا عند مراعاة المنطلقات الآتية : ـــ

1 ـــ إن الفكر الالتوسيري يشكل ظاهرة فكرية ذات أبعاد واقعية [21].

2 ـــ لا يمكن أن يفهم التوسير الا في سياق الجدل النظري والصراع النظري بين الماركسيين الفرنسيين وماركسي الغرب بشكل عام.. وفي اطار ما استجدّ في سياق الفكر الغربي من مناهج وأدوات نظرية.

3 ـــ لا يمكن أن نقرأ التوسير الاعلى ضوء معضلات نظرية وأخرى واقعية تواجهنا كمثقفين مغاربة.

إن هذه القراءة عندما تضع نصب عينيها البعد الايديولوجي باعتباره البعد الحاسم لا تغفل مطلقا المستويات الاخرى المشكلة لبنية المشروع الفلسفي الالتوسيري، والمتعلقة بتفكيك واستنطاق مقولاته وتصوراته، الا أنها تعطي الاولوية للعنصر الأول انطلاقا من وعيها بالدلالة السياسية للموقف الفلسفي..

وعلى عكس الكتابات الفلسفية المنشورة في مجلة أقلام عن التوسير، وجدنا أن الاستاذ عبد الله العروي في دراسته: «أزمة المثقفين العرب» قد قدم ملاحظات مهمة حول التوسير وموقفه النظري في سياق الفلسفة الغربية. كما أشار إلى قيمته بالنسبة لمثقف العالم الثالث، حيث أوضح أن قراءة التوسير لماركس هي قراءة مثقف ماركسي غربي، وأن القراءة اللازمة ـــ في نظره ـــ لمثقف العالم الثالث لا يمكن أن تكون إلا قراءة تاريخانية تستلهم أساسا ماركس «الايديولوجية الالمانية»[22]

خــلاصــات :

1 ـــ إن سيادة الفكر اللاهوتي في جميع مظاهر الانتاج الثقافي تعني بالضرورة غياب الممارسة النظرية الفلسفية من حقل الانتاج النظري العربي المعاصر.

2 ـ إن استمرار التبعية لا ينتج الافكرا غريبا، فكراً يستمد جذوره من تاريخ مغاير لتاريخنا، من تاريخ الانسان حقا، ولكن هل توحد الانسان ؟ أي هل يعرف حاضر الانسانية اليوم وحدة ؟

3 ـ لا تمتلك الممارسة لنظرية الفلسفية أي حضور تاريخي واسع في محيط الثقافة العربية المعاصرة، إنها إذن فكر نخبوي ومن هنا مسؤولية المثقفين في التعامل التاريخي النقدي مع المستجد في تاريخ الفلسفة.

4 ـ إننا لا ندعو إلى استقلال فلسفي بديل للمواقف الاتباعية، بل ندعو إلى تعامل تاريخي نقدي، تعامل يتفهم دعوة «النقد المزدوج» [23] بعد أن يلغي عنها طابعها المتشائم، كما يستلهم بكل وعي المنجزات النظرية لتاريخ الفلسفة، ويبدي وفاءه العميق لفاعلية الانسان النظرية، بدون أن يغفل متناقضات اللحظة التاريخية الراهنة (في الداخل والخارج). ويتطلع في نفس الوقت لبناء وصياغة فكر فلسفي بشري شامل...

الهوامش :

* نص التدخل الذي ألقي في ندوة الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة حول وضعية الفلسفة والبحث العلمي بالمغرب، وقد جرت أعمال هذه الندوة بالمدرسة العليا للاساتذة بالرباط يومي 21، 22 مارس 1980.

1 ـ انظر كتاب Lucien Goldmann :
Recherches dialectiques, pages : 33-34, Gallimard 1958

وأيضا كتـاب Althusser : Lire le Capital T.I., Pages : 39-50.

2 ـ يوجد نص الفتوى في كتاب مصطفى عبد الرازق : «تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية» ص. 84 ـ 85 ـ 86، الطبعة 3 ـ مكتبة النهضة المصرية.

3 ـ الفكر العربي في مئة سنة، ص. 595، منشورات العيد المئوي 1967.
وقد اعتمد ناصيف نصار على نفس التصنيف في مقال له تحت عنوان :
Remarques sur la renaissance de la philosophie dans la culture arabe contemporaire.

4 ـ يتصف تصنيف جميل صليبا بعدم قدرته على إدراك أبعاد بعض التيارات، بالاضافة إلى خلط واضح في المفاهيم، نحن لا نستطيع مثلا أن نفهمَ ما هي أسس الجمع بين محمد عبده ويوسف كرم في تيار اسمه التيار العقلي ؟ إن مفهوم العقل عند محمد عبده لا يتبلور ضمن مشروعه الكلامي الدفاعي إلا كمفهوم أشعري، أما المفهوم الذي يتحدد في مؤلفات يوسف كرم الفلسفية فهو إما المفهوم اليوناني وخاصة الارسطي منه أو المفهوم المحدد في التيار الفلسفي العقلاني الحديث وخاصة في صورته الديكارتية.

نلاحظ أيضا أنه صنف الشميل في إطار النزعة المادية، إلا أن مراجعة متأنية لكتاباته الممهدة لمقالات بوخنز حول فلسفة النشوء والارتقاء امتازت بموقفها الوضعي، يقول شبلي الشميل في خاتمة مقدمته لكتاب مقالات حول فلسفة النشوء والارتقاء : «لأن الفلسفة إن كان لا يزال لها بعض معنى اليوم فإنها ستصبح مبتذلة في مستقبل الأيام، فالمستقبل للعلم، وللعلم العملي وحده» ص. رقم د، ثم يقول أيضا في الفصل الأول المعنون بـ «حول المادة والقوة» :
«فتكون العالم من العدم أمر مستحيل لا يقبله العقل ولا يثبته الاختبار والعدم لفظة لا معنى لها» ص. 231.
هناك ملاحظة أخرى تتعلق بجمعه بين العقاد وعثمان أمين في ما أسماه بالتيار الروحي ونحن لا ندري بأي معنى يمكن اعتبار العقاد فيلسوفا ؟

5 ــ انظر رفعت السعيد : تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر جـ ا، دار الفارابي ص. 77 ــ 78.
6 ــ لا يجب أن ننظر إلى هذه المسألة بكثير من الغرابة .. ذلك لأن الندوة التي تضمنت عمل جميل صليبا تمت في محراب الجامعة الامريكية في بيروت سنة 1966.
7 ــ صدر الكتاب عن دار الطليعة سنة 1975.
8 ــ انظر الفقرات المتعلقة بشخصانية الحبابي ووضعية زكي نجيب محمود في هذا البحث.
9 ــ من بين مؤلفات الحبابي الأساسية نجد ما يلي : الشخصانية الاسلامية ــ من الكائن إلى الشخص ــ حرية أم تحرر ــ من المنغلق إلى المنفتح، وقد نشرها في البداية بالفرنسية ثم ترجمت بعد ذلك.
10 ــ يقول الحبابي : «فمأساة الوعي عند هيجل، وتجربة القلق عند كيركجارد، استرقاق رأس المال عند ماركس، وتجربة الابهام عند الوجوديين، والالتباس عند مونايي، والعبث عند كامو، كل ذلك تجارب نحياها في مستوى الشخص، لكن رغم التحديدات التي يفرضها الانتساب إلى طبقة ما على شخص (ماركس) ورغم الوضع الوجودي (سارتر) واعتراف الانسان بالانسان داخل معشر (مونيي) رغم ذلك كله توجد قيمة نشعر بمقتضاها بأننا فوق وضعية الطبقة والمعشر والفكرولوجيات التي تربطنا بجماعة تجعلنا متعارضين مع جماعات أخرى».
11 ــ انظر ص. 99 من كتاب **«من الكائن إلى الشخص»** حيث نجد الحبابي يتحدث عن بروتاجوراس ومونيي وكانط..
12 ــ لقد كان كتاب «الزمان الوجودي» هو رسالة بدوي الجامعية والتي ضمنها خلاصة فهمه للوجودية وقد أصدره سنة 1945.
13 ــ من مؤلفاته عن فلاسفة الغرب : نيتشه، شوبنهاور ــ الموت والعبقرية، هموم الشباب...
14 ــ لقد انجز بدوي لحد الآن أزيد من 66 مؤلف ما بين مؤلفاته الشخصية ومترجماته.
15 ــ انظر المنطق الوضعي (1951)، خرافة الميتافيزيقيا (1953)، نحو فلسفة علمية (1958).
16 ــ «تجديد الفكر العربي» ص. 5 ــ 6، دار الشروق، وقد صدر سنة 1971.
17 ــ نشرت مجلة «أقلام» سنة 1974 عبر سلسلة من الأعداد ترجمة كاملة لكتاب التوسير : «لينين والفلسفة».
انظر أيضا الاعداد 1 ــ 3 سنة 1976 والعدد 5، سنة 1977
18 ــ صدر الكتاب عن دار الطليعة سنة 1975.
19 ــ الاستقلال الفلسفي ص. 12.
20 ــ مواقف، العدد رقم 34، 1979.
21 ــ لنراجع مقدمة «دفاعا عن ماركس» أو مقالة «لينين والفلسفة» حيث يمكن أن نتبين الطابع السجالي لفلسفة التوسير ، ذلك أنه يجادل واقعه النظري والتاريخي حيث يتحدث عن غياب وعي فرنسي بالفلسفة الماركسية، وينتقد النزعة الانسانية والنزعة الاقتصادية، ويقترح قراءة جديدة لماركس...
22 ــ أنظر هامش 9 ص. 168 و ص. 184 من نفس الكتاب، أي من :
La crise des intellectuels arabes - Maspero - 1974.
23 ــ المقصود هنا بدعوة «النقد المزدوج» المشروع الفلسفي لعبد الكبير الخطيبي، وهو مشروع يغتني باستمرار من خلال ما ينتجه الأستاذ عبد الكبير الخطيبي... وقد نعود في فرصة أخرى لتقديم هذا المشروع النظري وتوضيح صور تشاؤميته.

محمد وقيدي

الميتافيزيقيا كتجاوز عن فعل التاريخ

(1)

هل هناك أزمة في الفلسفة العربية المعاصرة ؟
نعتقد ذلك بالنظر إلى اتجاهاتها الغالبة، ونرى أن مظاهر هذه الازمة تتجلى فيما يلي :

1 ـــ تبدو الفلسفة العربية في اتجاهاتها السائدة غير قادرة على الالتحام بالواقع العربي المعاصر لها. فلا هي تستلهمه بكيفية موضوعية، ولا هي تبدو قادرة على أن تجد لنفسها المسار للتأثير فيه.

2 ـــ تبدو الفلسفة العربية المعاصرة ذاهلة عن فعل التاريخ في تبدل الاحوال، غير مدركة لخصوصية لحظتها التاريخية، غير قادرة إلا على البحث عن نفسها في صورة استمرار لمواقف فلسفية أنتجتها لحظات تاريخية أخرى.

3 ـــ تبدو الفلسفة العربية المعاصرة غير قادرة على استيعاب العلاقة الجدلية التي لا غنى عن قيامها بين التفكير الفلسفي والعلوم الانسانية. فمن جهة أولى لم تستطع الفلسفة العربية التي تهيمن عليها الاتجاهات الميتافيزيقية أن تقدم للعلوم الانسانية الارضية الفلسفية التي تسمح بقيامها وتطورها. ومن جهة ثانية فإن التفكير الفلسفي، في الفلسفة العربية المعاصرة، لم يستطع أن يتمثل القيم المعرفية والثقافية التي حملتها معها الثورات التي تم تحقيقها في مجال المعارف الانسانية المتعلقة بالانسان. وهكذا وفي علاقتها بالعلوم الانسانية، فإن الفلسفة العربية المعاصرة قد عاقت باتجاهها الميتافيزيقي المهيمن نموا أكثر تجذرا للعلوم الانسانية، لان الاشكاليات المقترحة ضمن الفلسفات العربية غير قادرة على أن تكون على العكس من ذلك أساسا قويا من أسس نمو العلوم الانسانية. كما أن هذه الفلسفات لم تكن قادرة على أن تحقق في ذاتها هذا الامتزاج الايجابي ضمن الخطاب الفلسفي بين الفلسفة والعلوم الانسانية. ولذلك ظل الخطاب الفلسفي المهيمن في العالم العربي بعيدا عن الاستفادة من العلوم الانسانية، بل ومتبنيا الفكرة المتجاوزة في اعتبار التفكير الفلسفي نمطا أسمى من التفكير يتناول مشكلات أساسية خالدة هي المشكلات الاساسية للميتافيزيقا التقليدية. فظلت نظرة الفيلسوف العربي إلى العلوم الانسانية نظرة التفكير الجزئي الذي لا يرقى إلى طرح المشاكل الانسانية في صورتها الاكثر شمولا.

ولكن إذا كانت تلك هي السمة الغالبة على الفلسفة العربية المعاصرة، فإن هذا لا ينبغي أن يدفعنا إلى أن نذهب في تحليلها مذهبا متشائما. فهناك، ضمن الفلسفات العربية المعاصرة، فلسفات تحقق بعض الشروط التي ذكرناها. إن عبد الله العروي مثلا، وهو الفيلسوف العربي الذي نفذ إلى الفلسفة من مدخل التاريخ، يقدم لنا موقفا فلسفيا متقدما في وعيه بضرورة إبداع موقف فلسفي يستجيب لمقتضيات لحظته التاريخية. كما أننا على صعيد تاريخ الفلسفة، وخاصة دراسة التراث الفلسفي، نجد في أعمال طيب تيزني وحسين مروه محاولات جادة على المستوى المنهجي من أجل فهم التراث العربي الاسلامي فهما تاريخيا موضوعيا. ولهذه المحاولات أهميتها لا من الناحية المنهجية فحسب، بل من الناحية الفلسفية أيضا. وذلك لان الموقف التاريخي الموضوعي من تراثنا الفلسفي أساس من أسس الفهم الموضوعي لطبيعة الموقف الفلسفي الذي تقتضيه اللحظة التاريخية الراهنة.

ليس معنى هذا أن هذه المحاولات الفلسفية التي حكمنا هنا بإيجابيتها لا تطرح علينا مشكلات على المستوى الفلسفي، كما هو الشأن بالنسبة لموقف عبد الله العروي، ولا تطرح علينا إشكالات على المستوى المعرفي كما هو الشأن بالنسبة لاعمال تيزيني ومروه. ولكننا نعتبر أن الاشكاليات التي تطرحها تلك المحاولات على المستويين اللذين ذكرناهما إشكالات متقدمة في طريق الوعي بخصوصية اللحظة التاريخية التي يكون على الفيلسوف العربي المعاصر أن يبدع فيها الموقف الفلسفي المطلوب.

لن نتناول في هذا المقال الاتجاهات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، بل سنقتصر على تناول الاتجاهات الفلسفية التي تتجلى فيها بصورة أقوى مظاهر الازمة التي سلف لنا ذكرها. إننا سنتناول الفلسفات التي بدا لنا أنه طغى عليها الطابع الميتافيزيقي، وهيمن عليها ذهولها عن خصوصية اللحظة التاريخية المعاصرة لها، أي أننا سنعرض في هذاالمقال للاتجاهات الفلسفية التي بدا لنا فيها أن الفيلسوف العربي غير مدرك تمام الادراك للاختلاف الذي يكون بفعل التاريخ، غير آخذ لموقف الحرية الضروري إزاء المواقف الفلسفية الجاهزة التي تركتها له فترات فلسفية أخرى من تاريخ التفكير الفلسفي.

على مستوى الصيغة التي يطرح بها السؤال، وعلى صعيد الطريقة التي تقدم بها الاجابة عليه، تتجلى السمة الميتافيزيقية الغالبة على الاتجاهات الفلسفية.

يوضع السؤال الميتافيزيقي بهذه الصيغة : هل نجد الموقف الفلسفي المطلوب منا إنجازه حين ننطلق من منطلقات الفلسفة العربية الوسيطية، أم نجد هذا الموقف على العكس من ذلك حين ننطلق من المنطلقات النظرية الفلسفية التي نشأت في الغرب منذ بداية النهضة وحتى الآن ؟

أما الاجوبة الميتافيزيقية التي تقدم عن هذا الجواب فهي قد تتخذ على العموم الصيغ المتعارضة الثلاثة الآتية :

1 ــ يوجد الجواب على السؤال الفلسفي في قدرتنا على إيجاد استمرار إيجابي للاجوبة التي قدمها المفكرون العرب والمسلمون في العصور التي عرفت نهضة عربية إسلامية.

2 ــ يمكن الجواب على العكس من ذلك، في نظر اتجاه آخر، في قدرتنا على أن نجد استمرارا إيجابيا للنظريات الفلسفية الغربية.

3 ــ يوجد الجواب على السؤال الفلسفي، خارج الموقفين السابقين، في قدرتنا على التوفيق بين معطيات الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة وبين معطيات الفلسفة العربية الاسلامية للعصور الوسطى.

أن طبيعة السؤال تشرط نوعية الجواب. والواقع أن السؤال بالصورة التي قدمناه بها سؤال ميتافيزيقي، ولا يمكن، من حيث هو كذلك إلا أن يقود إلى أجوبة تتصف بنفس صفته. فالسؤال، بالصورة التي هو عليها، يوحي وكأن مسألة إنجاز الموقف الفلسفي اللازم مسألة منطقية تقتضي منا أن نبحث عن الحقيقة الفلسفية كحقيقة منطقية نجدها إنطلاقا من الفلسفات التي عرفتها هذه الفترة التاريخية أو تلك. ضمن هذا السؤال تؤخذ الحقيقة الفلسفية وإنجازها، كما لو كانا أمرين مجردين يتمان خارج كل ظرف تاريخي يحياه الانسان، كما يؤخذ نقل الحقيقة الفلسفية وضمان استمرارها في فترة تاريخية غير التي نتجت فيها تلك الحقيقة كما لو كان أمرا ممكنا. إن السؤال ذا الطبيعة الميتافيزيقية يمنعنا في هذه الحالة من أن ندرك أن الحقيقة الفلسفية نسبية بالقياس إلى التاريخ، كما يمنعنا من أن ندرك أن الاختلاف ليس اختيارا فحسب، بل هو ضرورة واقعية ومعرفية، وأن الحرية ليست في اختيار المطابقة الوهمية بين الحقيقة المطلقة وكل الظروف التاريخية، بل في الخضوع لمقتضيات الاختلاف الناتج عن تبدل الاحوال من فترة تاريخية إلى أخرى.

أما الصيغ الثلاثة للاجابة عن هذا السؤال، فإنها تلتقي جميعها، بالرغم من تعارضها، من حيث أنها تمثل موقفا لا تاريخيا من الحقيقة الفلسفية ومن شرط إقامة موقف فلسفي جديد.

ليس من هدفنا هنا أن نقدم عرضا مفصلا عن جميع الفلسفات التي مثلت هذه الصيغ الثلاثة للاجابة عن السؤال السالف الذكر، وسنكتفي بعرض عام عن بعض النماذج هادفين إلى بيان الطبيعة الميتافيزيقية فيها.

(2)

نستطيع أن نمثل للاتجاه الاول من الفلسفات التي نريد أن نقدم عنها عرضا بموقف يوسف كرم.

يعلن يوسف كرم في كتابه «العقل والوجود» عن بداية مرحلة جديدة من تفكيره. لقد انتهت مع بداية هذه المرحلة مرحلة التأريخ للفلسفة واتخاذ مواقف التفنيد أو التأييد الجزئي من كل مذهب يتم التعرض له. أما هذا الكتاب وما سيليه من مؤلفات فيعلن عنها يوسف كرم

بوصفها تعبيرا عن قيام مذهبه الفلسفي الخاص. وإذا كان يوسف كرم قد بدأ في تأسيس مذهبه الفلسفي بدءا من دراسة العقل، فإن لذلك تعليله لديه. فهو يقول : «إننا نقدم دراسة العقل، كما يقدم العامل امتحان الآلة قبل الشروع في استخدامها»(2) ومعنى هذا أن يوسف كرم يعلن منذ البداية عن الأهمية التي تحتلها مسألة المعرفة في مذهبه باعتبارها مسألة أساسية تتوقف على نوع حلها حلول كثير من المشاكل الفلسفية الاخرى.

وفي التعيين العام الذي يعين به يوسف كرم مذهبه في المعرفة، يمكننا أن نكتشف أمرين، أولهما أن هذا المذهب مناهض لمذاهب الحسيين جميعا على اختلاف الأزمنة التي ظهرت فيها والصور التي عبرت بها عن نفسها. إنه مذهب عقلاني. إلا أن هذا لا يعني، كما يقول يوسف كرم، الوقوف إلى جانب الفلاسفة التصوريين (المثاليين). أما الامر الثاني فهو الاساس الذي يعتمد عليه يوسف كرم في نقد المذاهب الحسية والتصورية على السواء، إنه بعث المبادىء التقليدية لفلسفة أرسطو ولمن سار على دربه من الفلاسفة العرب والمسلمين في العصور الوسطى، يقول كرم : «وإذا سئلنا عن اسم هذا المذهب، وعن مصدره، قلنا إنه المذهب العقلي يؤمن بالعقل، ولكن المذهب العقلي المعتدل، يؤمن أيضا بالوجود ويقدر تعلقه عليه، ثم قلنا إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الاول الذي استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية، وصاغ تعريفاتها، واستخرج نتائجها. وإن الفلاسفة الاسلاميين، وبخاصة ابن سينا وابن رشد، قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين. فنحن نعود إلى هؤلاء جميعا، ونؤيد شروحهم وأدلتهم، ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين، لقد تنوسيت تلك التعاليم القديمة وطال عليها النسيان، أو صارت تروى لمحض التاريخ دون اعتقاد لها بقيمة فكرية وحقيقة وجودية، لا بل مع اعتقاد أن الآراء الحديثة قد نسختها، كما نسخ العلم الحديث العلم القديم، ونسخ كل حديث كل قديم فيما يقال. فعسى أن يقتنع قارىء هذا الكتاب بأن الحق مكنون في هذا القديم الذي نبعثه»(3).

ما يهمنا بالدرجة الاولى، ووفقا لاتجاه موضوعنا، هو هذا العزم الذي يبديه يوسف كرم في أن يعتمد مذهب أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة العرب الاسلاميين لبناء مذهبه الفلسفي، وللتوجه بالنقد للفلسفات الحسية والتصورية التي حادت في نظره عن ذلك المذهب القويم. ففي هذا الطريق يسير يوسف كرم في تأييد مذهبه، عارضا لوجود العقل وقدرته على المعرفة، متوقفا في كل دليل من دلائل وجود العقل أوقدرته على تعقل الوجود على المظاهر التي يبدو فيها أن مذهب الفلاسفة قد حاد عن المذهب القويم الذي رسمه الفلاسفة الاسلاف، مستشهدا في تعريفاته وإثباتاته بما يقول أرسطو تارة، وبما يقوله الفلاسفة الاسلاميون تارة أخرى دون أن يقف منهم عند ابن سينا وابن رشد فحسب، بل معتمدا منهم الغزالي كذلك حين يريد أن يثبت أن «المنهج القويم في الفلسفة يبدأ مع اليقين الطبيعي بالبديهيات». (4)

وهكذا يجعل يوسف كرم من مهمته كفيلسوف أن يقوم ببناء مذهب فلسفي جديد يعتمد بعث التعاليم الفلسفية لارسطو والفلاسفة العرب والاسلاميين، منتقدا لدى الفلاسفة

المحدثين ما أدى بهم إلى «الانحراف عن هذا الطريق الملكي، وسلوكهم طرقا ملتوية مظلمة لا منفذ لها إلا الاخفاق في تفسير الوجود وفي تدبير الحياة» (5)

هذا الاعتقاد الذي يأخذ به يوسف كرم يجعل من الممكن، إذن استمرار أفكار ابن سينا وابن رشد، بل ومعهما الغزالي، لان هذه الافكار تمد المفكر المعاصر بنقط إنطلاق قوية وقادرة على أن تدفعه إلى التفكير في المشكلات الفلسفية التي يطرحها عصره، وتعينه على أن يتجاوز، بفضل ذلك التفكير، كل النقائص التي تعرفها النزعات الفلسفية المعاصرة سواء كانت ذات نزعة حسية أو ذات نزعة مثالية. هذا الرأي يمثل هنا نوعا من السلفية الفلسفية التي يكون السلف بالنسبة إليها هم هؤلاء الفلاسفة الذين ذكرناهم، باعتبارهم رواد المذهب القويم.

أما نحن فنرى أن هذه الطريقة للتفكير في تراثنا الفلسفي وفي علاقته بنا طريقة ميتافيزيقية. وتظهر الصفة الميتافيزيقية في أن التراث الفلسفي يؤخذ في هذه الحالة مفصولا عن خصوصيات الظرف التاريخي الذي أنتج فيه أسلافنا الفلاسفة نظرياتهم. إن الامر لا يتعلق بأفراد لهم قوة نظرية مطلقة تستطيع أن تخترق الزمان بدون حدود، بل يتعلق بأفراد وجدوا في فترة تاريخية معينة عرفت مستوى معينا من تطور المعارف الانسانية في مختلف الميادين، كما كانت متطلبات تخصها من حيث التنظير الاجتماعي السياسي ومن حيث الدور الذي ينبغي أن تلعبه جملة المعارف المحصلة في تطوير المجتمع الانساني.

حين نحلل خصائص تلك الظروف ونتعرف على خصوصياتها، سندرك لا محالة أن أفكار أسلافنا الفلاسفة قد وجدت لتستجيب لتلك الظروف ولتعلب فيها دورا محددا في الوقت ذاته. ولئن كانت هنالك قوة نظرية لهؤلاء الفلاسفة، فإنها لن تكون بالدرجة الاولى متمثلة في قدرة نظرياتهم على اختراق الازمنة التاريخية، لان التاريخ ليس مجرد تكرار رتيب للزمن يحصل دون أن ينتج عنه إختلاف؛ بل إن القوة النظرية لاولائك الفلاسفة تقاس بالدرجة الاولى بقدرة نظرياتهم أوعدم قدرتها على التفاعل تفاعلا إيجابيا مع لحظتها التاريخية. وإذا كانت هنالك نظرية فلسفية تأخذ قيمة معرفية بالنسبة لفترات تاريخية لاحقة، فإن هذه القيمة تحصل بفعل ذلك التجاوب لا خارجه وفي استقلال عنه.

لذلك فإننا نعتقد أن الرؤية التي تريد أن تصل إلى ضمان نوع من الاستمرار لنظريات، فلاسفتنا الوسيطيين، دون أن تقوم بتحليل تاريخي لهذه النظريات، وتبين علاقتها بظروف نشأتها وحدودها في ضوء تلك الظروف، إنما هي، في نهاية التحليل، رؤية ميتافيزيقية إلى تاريخنا الفلسفي. إنها ميتافيزيقيا، بالمعنى الذي تكون به الميتافيزيقا هي الذهول عن أثر التاريخ كعامل في خلق الاختلاف، وتخضع لوهم الوحدة والمطابقة الكليين للحظات المختلفة من التاريخ.

وإن الذهول عن التاريخ يتم هنا على مستويين في آن واحد. إنه إهمال الخصوصيات لحظتين تاريخيتين مختلفتين : اللحظة التاريخية التي نشأت فيها تلك النظريات، واللحظة التاريخية التي نحياها نحن. هناك في هذه الوجهة من النظر التي يعبر عنها يوسف كرم فرض

ميتافيزيقي ضمني بأن المشكلات الفلسفية تدوم على صورة ثابتة، وأن الاسئلة الفلسفية تظل عبر تاريخ الفلسفة ذات الاسئلة، وأننا يمكن أن نبني نظريات فلسفية جديدة بالاضافة إلى ماتركه من سبقونا وتعميقه في نفس اتجاه أسئلته وأجوبته. غير أننا نرى أن صيغة الاسئلة الفلسفية تتبدل من فترة تاريخية إلى أخرى، وحتى لو فرضنا أن صيغة سؤال فلسفي ما تتماثل في فترتين تاريخيتين مختلفتين، فإننا ينبغي أن نتنبه في هذه الحالة إلى الظروف المادية التي تؤسس وضع السؤال، وإلى المستوى المعرفي والمقتضيات النظرية الخاصة والايديولوجية العامة التي تسهم في تحديد نوعية الاجابة عن هذا السؤال.

نوضح هذا الذي نقوله بمثال لمسألة يبدو وضعها متماثلا في فترتين تاريخيتين مختلفتين، لنبين أن التماثل، في هذه الحالة، ليس إلا الظاهر الذي يخفي وراءه اختلافا واقعيا عميقا. هذه المسألة هي العلاقة بين نسقين ثقافيين ينتميان إلى واقعين حضاريين مختلفين.

لقد طرحت هذه المسألة على المفكرين العرب والمسلمين في عصور ازدهار الحضارة العربية الاسلامية بصدد العلاقة بين الفلسفة العربية الاسلامية وثقافة الحضارة السابقة، وخاصة منها الثقافة اليونانية. ولقد طرحت هذه المسألة، ولا زال طرحها مستمرا على المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين إنطلاقا من عصر النهضة العربية الحديثة، وذلك بصدد علاقة الثقافة العربية الاسلامية بالثقافة الغربية الاوربية المعاصرة. يبدو في الظاهر أن السؤال في الحالتين كان واحدا وهو : كيف يمكن للثقافة العربية الاسلامية أن تأخذ عن ثقافة أخرى وتتفاعل معها ؟ وقد نجد فضلا عن التماثل الظاهر في صيغة السؤال تماثلا ظاهريا آخر في بعض صيغ الاجابات المختلفة عنه.

غير أننا لا ينبغي أن ننساق وراء هذا التماثل الظاهري. فهذا موقف ميتافيزيقي هوالذي يتخذه دعاة نظرية كالتي يعبر عنها يوسف كرم، وهي التي تقول، دون أن يستند قولها على تحليل تاريخي موضوعي مدقق، بأننا يمكن أن نبني موقفا فلسفيا جديدا يكون إستمرارا للفلسفة العربية الاسلامية في العصور الوسطى. يعتقد دعاة هذه النظرية أن الاشكال الذي عرفه أسلافنا هو ذات الاشكال الذي نعرفه اليوم، ولذلك فهم يرون أنه يمكن الاعتماد على الحلول التي قدمت في الماضي لهذا الاشكال. وتبدو الصفة الميتافيزيقية لهذا الاعتقاد في كونه يغفل فعل التاريخ في تبدل أحوال البشر، وفي كونه، نتيجة لذلك، لا يأخذ بعين الاعتبار الاختلاف الموجود بين الوضعية التي توجد عليها علاقتنا اليوم بالثقافة الغربية والوضعية التي وجدت عليها بالامس علاقة العرب والمسلمين بالثقافة اليونانية أو بغيرها من ثقافات الحضارات التي سبقتهم، كما تتجلى الصفة الميتافيزيقية لمثل ذلك الاعتقاد في كونه لا يمنح الذات العربية التي يطلب منها في عصرنا بناء موقف فلسفي الحرية الفلسفية الضرورية إزاء الذات العربية الوسيطية ويطلب منها على العكس أن تكون إستمرارا لها.

والواقع إن التحليل التاريخي وحده قادر على أن يقينا الوقوع في مثل هذا الموقف الميتافيزيقي من تراثنا الثقافي عامة وتراثنا الفلسفي بصفة خاصة. فإن هذا التحليل يبرز لنا

الاختلاف الواقعي بين الظرفين التاريخيين اللذين وضع فيهما السؤال وقدمت فيهما الاجابات عنه. كما سيمكننا ذلك التحليل من الوعي بضرورة الحرية كموقف فلسفي لبناء مذهب فلسفي جديد.

إن هنالك أولا اختلافا عاما بين وضعية الثقافة العربية الاسلامية الوسيطة ووضعية الثقافة العربية المعاصرة، من حيث إشكال تفاعلهما مع ثقافات تعود إلى حضارات أخرى. وهذا الاختلاف يوجد، لا على صعيد العلاقة الفكرية بالثقافة التي يقع معها التفاعل فحسب، بل أيضا على صعيد العلاقة الواقعية التي تربط بين الحضارتين اللتين يقع التفاعل بين ثقافتيهما. فعلاقتنا اليوم بالحضارة الغربية ذات خصوصية تاريخية غير قابلة للمقارنة مع الماضي. لقد خضعت بلداننا لواقع استعماري لم يسبق له مثيل تمت خلاله الهيمنة بصورة كاملة على الخيرات المادية لهذه البلاد، كما تمت بفضله الهيمنة على التاريخ الثقافي لها وتوجيهه وجهة جديدة في التطور. وإلى الآن، وبالرغم من انحسار ظاهرة الاستعمار بشكلها المباشر، فإن الهيمنة المادية لا زالت قائمة بصور أخرى، كما أن تبعية التطور الثقافي لم يتم بعد التحرر منها بصورة كاملة. إن هذا التطور المفروض على واقعنا الثقافي قد فرض علينا مشكلات ثقافية جديدة لم يعرفها تاريخنا الماضي. كما جعلنا من حيث علاقتنا بالثقافة الاخرى في وضعية إيديولوجية ذات خصوصية نوعية. ولقد كان هذا التطور المفروض ذاته ممكنا، لان تطورنا الثقافي الذاتي كان في حالة ركود، ولان الطرف الآخر الذي استطاع أن يفرض ذاته على تطورنا كان قد بدأ نهضة ثقافية جديدة أخذت، لاشك، عن الثقافات السابقة لها ومن أهمها الثقافة العربية الاسلامية الوسيطية، ولكنها إعتمادا على ما أخذته أنشأت ثقافة جديدة تميزت، خاصة، بالمكانة التي اتخذها العلم ضمنها، وبسير هذا العلم نحو التطبيق المتزايد في مختلف مجالات الحياة الانسانية، وبالسرعة التي سار بها تطور العلم سواء في صورته النظرية أو في صورة تطبيقاته المختلفة على الحياة الانسانية. بفضل هذا التطور في مختلف مجالات العلوم وتطبيقاتها، أصبح الغرب على ما كان عليه من قوة في القرن التاسع عشر بحيث ضمن لنفسه الهيمنة على العالم غير الغربي، وزادت قوته درجة بحيث سمحت له في القرن العشرين أن يضمن إستمرار هيمنته التي اتخذت صورا أخرى. في موازاة ذلك انطلقت في العالم العربي، منذ القرن الرابع عشر، عملية معاكسة أدت بالتدريج إلى تحلل البنيات الاقتصادية والمجتمعية والسياسية لهذا العالم، فأصبح على حالة التفكك والضعف التي كان عليها في القرن التاسع عشر. وظاهرة الاستعمار التي بدأ بروزها في القرن الماضي إلتقاء لتلك القوة وهذا الضعف. قد يقال هنا بأنه حدث في تاريخ الانسانية أن وازى تدهور حضارة ما صعود حضارة جديدة، وأن ذلك ساعد على هيمنة الحضارة الصاعدة على تلك التي توجد في حالة تدهور. ولكننا دون أن ننكر ذلك، نؤكد أن الصعود الذي كانت تعرفه الحضارة الاوربية عند بدايتها لم يماثله صعود في الماضي، وأن القوة التي اتصفت بها الحضارة الجديدة قوة مادية لا مثيل لها في السابق. فلم يحدث في الماضي أن توقفت قوة حضارة ما، من حيث ضمان استمرارها، على الهيمنة المطلقة على مجتمعات أخرى.

لذلك عندما تطرح مسألة علاقتنا بثقافة أوربا خاصة والغرب عامة، فإنها تطرح ضمن هذه الهيمنة الكلية لانها أصبحت ممكنة بفضلها، واتخذت صورها المختلفة بتأثير منها. وهذه الوضعية التي تطرح ضمنها مسألة تفاعلنا الثقافي مع الغرب مختلفة عن تلك التي عرفها أسلافنا في تفاعلهم مع ثقافات الحضارات الاخرى. لقد كانت بيدهم المبادرة ونحن الآن موضع غلبة. كانوا دعاة وناشري تصورا جديد للعالم، وضمن ذلك كانوا يبحثون عن الكيفية التي يمكن أن يتعاملوا بها مع التراث الثقافي الذي وجدوه عند الحضارات الاخرى السابقة لهم. أما نحن ففاقدون لزمام المبادرة، تطرح علينا مسألة علاقتنا بالثقافة المغايرة ضمن نفاذ هذه الثقافة المغايرة إلى حياتنا اليومية، وضمن السعي إلى التحرر من هيمنتنا. يمكن التعبير عن الفرق بين وضعيتنا ووضعية أسلافنا بالقول إن العلوم التي واجهوا أمرها كانت «علوم أوائل»، أي علوم حضارات لم تعد بالنسبة إليهم حضارات سائدة، في حين أننا نواجه اليوم علاقة بثقافة حضارة لا زالت سائدة.

هذا الاختلاف في الوضعية العامة التي يوضع فيها السؤال عن العلاقة بثقافة أخرى، يوضح أن السؤال مختلف في عمقه، حتى وإن بدا متماثلا في ظاهره، كما يوضح أن الظروف المعرفية والايديولوجية المختلفة تؤدي إلى اختلاف صيغة الاجابات التي تقدم عن السؤال وإلى تباين الدور الذي يراد لتلك الاجابات أن تلعبه ضمن واقع معين. إن هذا الاختلاف يجعل الدعوة المطلقة إلى الاستمرار مجرد موقف ميتافيزيقي غريب عن اعتبار التاريخ، غير مدرك لصور الانقطاع الحادثة فيه والاختلاف الناتج عنه، بعيد عن اتخاذ موقف الحرية الضروري الذي يمليه ذلك الاعتبار. ولكن هذا الاختلاف، مع كونه سببا قويا لاتخاذ موقف الحرية الضروري، ليس السبب الوحيد لاتخاذ مثل ذلك الموقف.

إن التحليل التاريخي المدقق يصل، عندما يقوم بتحليل المشكلات الفلسفية التي عالجها الفلاسفة في فترة تاريخية معينة، إلى أن يثبت العلاقة بين المشكلات الواقعية للمجتمع الذي عاش فيه الفيلسوف وبين الحلول الفلسفية للمشكلات المعروضة باعتبارها صيغا مجردة للتعبير عن موقف من تلك المشكلات الواقعية. ولكن الامر لايقف عند هذا الحد. فالتحليل التاريخي يكشف أيضا عن الاولويات الفلسفية في كل فترة تاريخية. إن المشكلات الفلسفية التي تأخذ بالقياس إلى غيرها نوعا من الاولوية لدى الفلاسفة تختلف من فترة فلسفية إلى أخرى. وترجع الاهمية التي تعطى لمسألة معينة في فترة تاريخية محددة إلى عدة أسباب. فقد تأخذ المسألة أهمية بالنظر إلى مستوى تطور المعارف الانسانية في فترة تاريخية معينة، بحيث تكون المساهمة في تقديم حل لها مساهمة في ذلك التطور وحلا لاشكال نظري في التطور المعرفي. وقد تكون الاهمية التي تأخذها مسألة فلسفية ما راجعة إلى أهميتها الايديولوجية، حين يكون الدفاع عن حل معين لها تدعيما لموقف إيديولوجي محدد. وقد تعطى لمسألة فلسفية ما أهمية قصوى اعتبارا للعاملين السابقين مجتمعين، أي لكون حلها مساهمة في تطور نظري معرفي وتدعيما لموقف إيديولوجي في الوقت ذاته. حين يبين لنا التحليل التاريخي كل هذه المظاهر فإنه يدفعنا، إن نحن أردنا بناء موقف فلسفي جديد، إلى اتخاذ موقف الحرية من

فلسفات الماضي. يرشدنا التحليل التاريخي إلى أننا ملزمون نظريا بواقعنا، أكثر من التزامنا بالانتاج الفلسفي لاسلافنا.

نأخذ عن قضيتنا هذه مثالا يصلح نموذجا للتحليل، دون أن يكون مع ذلك المثال الوحيد عن هذه القضية. نأخذ الكندي مثالا لنبرز من خلاله المعنى الذي تأخذ به قضايا فلسفية معينة الاولوية في تفكير فيلسوف ما في حقبة تاريخية محددة. فالمسائل الفلسفية التي تناولها الكندي تأخذ أهميتها في فلسفته تبعا للمقتضيات المعرفية والايديولوجية للحقبة التاريخية التي عاش فيها.

المشكلة الاولى هي مشكلة المعرفة. لقد أثار الكندى هذه المشكلة لضرورات معرفية أولا. كان المعتزلة قبل الكندى قد أثاروا هذه المسألة، كما كانوا قد ركزوا قبله على قيمة دور العقل في المعرفة. ولم يكن بإمكان الكندي أن يتجاوز عن هذه المشكلة، وإن كان من الضرورات المعرفية لفلسفته أن يتجاوز الصور السابقة لطرحها.

لم يكن السؤال حول المعرفة بالنسبة للفلسفة العربية الاسلامية يتخذ صيغة التساؤل عن الكيفية التي يصل العقل البشري بفضلها إلى معرفة الحقيقة، بل كان يتخذ صيغة التساؤل عن الحدود التي تقف عندها تلك المعرفة. ومن الواضح أن كل الاتجاهات اللاعقلانية كانت تؤكد على حدود قدرة العقل البشري على المعرفة، من حيث أن تلك القدرة تقف في نظرها عند معرفة العالم الطبيعي.

لذلك فإن الكندى الذي يعترف بمشروعية قدرة العقل على معرفة العالم الطبيعي الحسي، وعلى معرفة الموضوعات التي تجاوز الحس، يتخذ موقفا هو استمرار لموقف المعتزلة العقلاني من الحقيقة. وليس الاستمرار في موقف المعتزلة وتعميقه ذا أهمية معرفية فحسب، بل إنه فضلا عن ذلك، ذو قيمة إيديولوجية لا يمكن التغافل عنها. إن عدم وضع حدود لمعرفة العقل تأكيد فلسفي تلزم عنه وترتبط به إلتزامات أخرى، منها القول بحرية الشخص الانساني.. وحين نعود إلى الفترة التاريخية التي نشأت فيها الفلسفة العربية الاسلامية، ندرك في الحال أن هذه المسائل لم تتخذ أهميتها لكونها مجرد مسائل نظرية يثيرها التأمل الفلسفي، كما ندرك أن الجدال الذي كان يدور حول هذه المسائل لم تكن تنقصه الاهداف الايديولوجية التي تدل على أن كل موقف فلسفي هو في الوقت ذاته موقف عملي من القضايا التي كان يعرفها حينئذ المجتمع العربي الاسلامي.

هناك مسألة أخرى كان لها أهمية في فلسفة الكندي هي مسألة العلاقة بعلوم الاوائل. ولم تكن إثارة هذه المسألة مجرد نتاج لتأمل فلسفي نظري خالص، بل كانت دلالة على أن الكندى قد فكر فعلا في المشكلات النظرية التي كان يطرحها عصره، والتي لم تكن بعيدة عن القضايا المجتمعية والحضارية للمجتمع العربي الاسلامي في ذلك العصر. لقد كان هنالك بصدد هذه المسألة موقفان متعارضان يمكن القول عن أحدهما بأنه موقف لا عقلاني، في الوقت الذي يمكن أن نصف فيه ثانيهما بالعقلانية. اتخذ الاتجاه الاول موقف الرفض لعلوم

الاوائل، متعللا بأن ما تمدنا به تلك العلوم مصدر لبلبلة في العقيدة. واتخذ الاتجاه الثاني موقف القبول النسبي لعلوم الاوائل، باعتبارها نتاجا للفكر الانساني لا يمكن رفض الاستفادة منه، لان الفرد العربي الاسلامي لا يستطيع أن يعيد من جديد إنتاج كل المعارف الانسانية التي سبق للبشرية أن أنتجتها في حضارات سابقة. ولم يكن الموقفان المتعارضان هنا غريبين عن الانتماء إلى الفئات المجتمعية المتواجدة والمتصارعة حينئذ : تلك التي كانت قد عملت إنطلاقا من نشأة الدولة الاموية على تحويل تيار المد التاريخي الذي انطلق مع الاسلام، وعلى تأسيس دولة تقوم فيها السلطة لا على الحكم وفقا للاسلام بل على الحكم باسم الاسلام، تمارس من وراء ذلك حماية المصالح الاقتصادية التي لم يكن من الممكن أن تظل غريبة عن السلطة، والتي كانت الهيمنة على السلطة وسيلة من وسائل تحققها ونموها. ومن جهة أخرى الفئات التي كانت تصبو إلى أن تسير بالثورة المجتمعية التي تحققت مع الاسلام خطوات إلى الامام. إن الفئات الاولى هي التي كانت تتبنى وجهة النظر اللاعقلانية لكي تناهض بها كل طرح عقلاني لقضايا المجتمع، بما في ذلك مسألة السلطة السياسية التي هي أساس وجودها ودعامة استمرارها في الحال الذي هي عليه. أما الفئات الثانية فهي التي كانت تتبنى وجة النظر العقلانية التي لم تقتصر عند المعتزلة على اتخاذ وجهة نظر عقلانية بصدد مسألة المعرفة، بل تجاوزت ذلك إلى تبنى نظرة عقلانية عن الانسان وعن حريته وهو الامر المتصل أوثق إتصال بتنظيم المجتمع.

لذلك، حينما نجد أن الكندى يتخذ من مسألة العلاقة بعلوم الاوائل الموقف العقلاني الذي لا يجعله يرفض العلوم رفضا قبليا وقطعيا، وحينما نجد أنه اختار أن يكون إستمرارا للاتجاه العقلاني الذي سبقه عند المعتزلة وعند المفكرين اليونانيين قبلهم، فإن هذا الموقف لا ينبغي أن يؤخذ على أنه مجرد إثارة لمسألة يمليها مزاج شخصي، كما لا ينبغي أن يفهم على أنه تبنى لوجهة نظر ناتجة عن تأمل فلسفي خالص. يتعلق الامر إذن، بالنسبة للكندى، بإثارة قضايا كانت لها أهمية خاصة في مرحلة معينة من تطور المجتمع الذي عاش فيه، كما يتعلق الامر أيضا بموقف عملي من تلك القضايا يدافع فيه الكندي عن وجهة نظر عقلانية لا يمكن إغفال دلالتها الايديولوجية من حيث مناهضتها للاتجاه الذي، إذ كان يرفض علوم الاوائل كان يفعل ذلك، بغض النظر عن كل سبب ظاهري، من أجل أن يمنع انتشارا الفكر العقلاني لما في نفاذ هذا الفكر من خطر على التأويل اللاعقلاني الذي كانت تخضع له العقائد الدينية، ولما فيه من تهديد للاساس العملي الذي كانت تقوم عليه سلطة الدولة.

إن الكندي، كما قلنا ذلك في بداية الحديث عنه، ليس المثال الوحيد على هذه القضيه التي نحن بصددها. فنحن نستطيع أن نتناول غيره من الفلاسفة العرب والمسلمين الوسيطيين، لنبين مدى ارتباط القضايا التي تناولها بالمشكلات التي يطرحها عصرهم، ولنوضح أن الآراء التي أعربوا عنها كانت مواقف من تلك المشكلات. هناك عدد من الاسئلة التي لا غنى عنها منهجيا إن أردنا أن نفهم آراء الفلاسفة المسلمين فهما حقيقيا، وأن يكون تعاملنا معها موضوعيا. علينا أن نتساءل : ما هى الظروف التي حتمت أن تكون لبعض

المشكلات أهمية خاصة في تطور الفكر العربي الاسلامي ؟ لم كان الامر كذلك، مثلا، بالنسبة لمسألة حرية الشخص الانساني ؟ ما الذي يفسر هيمنة مشكلة التوفيق بين الشريعة والفلسفة ؟ ما الذي يفسر، ضمن ذلك، محاولة التوفيق بين أهم مذهبين فلسفيين عرفهما الفكر الفلسفي إلى ذلك الحين وهما مذهبا أفلاطون وأرسطو ؟ لم اتخذت مسألة العلاقة بعلوم الاوائل وفلسفاتهم كل تلك الاهمية التي أدت إلى ألا تخلو فلسفة فيلسوف عربي إسلامي من تناولها وتحديد موقف منها ؟.

لقد حاولنا أن نجيب عن بعض من هذه الاسئلة من خلال تحليلنا لمثال الكندي. ولكن نفس التحليل ينطبق على الفلسفات العربية الاسلامية الوسيطية الاخرى. ففلسفة الفارابي يمكن أن تعتبر من هذه الناحية «نتاج تأمل وتنظير صدرا عن مشاهدات وتجارب تختص بما هو كائن في واقع العالم الاسلامي بالقرن الرابع الهجري، بعد أن إتسعت الرقعة الجغرافية في هذا العالم ونمت لصالحه مثاقفة غزيرة المسالك مع قابلية للتفتح فائقة، وإن عاكستها أحيانا قوى محافظة لها سلطان مادي ودالة معنوية. في هذا الجو من التوتر الخلاق، عاش وتأمل أبو نصر فجاءت الفارابية صدى لتاريخيته، وسمت إلى مستوى الاحداث»(7).

إن المنهج التاريخي لا يصبح هنا مجرد ضرورة منهجية من أجل فهم أكثر موضوعية للنظريات الفلسفية العربية الاسلامية الوسيطية، بل إنه يصبح في الوقت ذاته الطريق العملي من أجل أن نقف من تلك الفلسفات موقف الحرية الضروري، ومن أجل أن ندرك أن الظروف التي فيها تلك المواقف تتميز عن الظروف التي علينا أن ننتج فيها من جهتنا موقفا فلسفيا جديدا. يقودنا التحليل التاريخي إلى اعتبار التاريخ كعامل للاختلاف، فيرشدنا بذلك إلى أننا غير ملزمين بأن نمنح في عصرنا نفس الأولويات الفلسفية لعصور أخرى، وإلى أن أصالتنا الحقيقية والتاريخية هي في الاستجابة لاشكالات عصرنا وفي تقدير الأولويات التي تفرضها هذه الاشكالات. إنه لموقف ميتافيزيقي أن نعتقد أنه يمكننا أن ننقل أولويات العصر السالفة إلى عصرنا. وإنه لموقف تاريخي أن نفهم الأولويات السالفة في حدود ظروفها التاريخية وأن نحدد، عبر تحليلنا لظروفنا التاريخية، إمكانية إستمرار تلك الأولويات أو عدم إمكان ذلك. يصبح المنهج التاريخي هنا لا أداة للتحليل المنهجي فحسب، بل مقدمة ضرورية للابداع الفلسفي.

إننا نعلم أن تطبيق المنهج التاريخي، وبلوغ نتائج دقيقة بفضله، ليس بالأمر الهين، وذلك لأنه، من حيث هو جهد منهجي لفهم إشكالية عصر آخر، يقتضي جهدا عقلانيا ونفسانيا كبيرا. إن ادراك الاختلاف ليس بالأمر اليسير. وعلى العكس من ذلك فإن البساطة التي يقدم بها التطابق ذاته تفرض على الفكر، في كثير من الأحيان، أن ينساق وراء البساطة الظاهرة مغفلا التعقد الذي هو حقيقة الواقع. قد يدفعنا الاعتقاد بالمطابقة إما إلى الاعتقاد بأن الحاضر مجرد استمرار للماضي، وإما إلى إسقاط بعض متطلبات الحاضر على الماضي. وميزة المنهج التاريخي أنه يحررنا من كل علاقة وهمية بماضينا الفلسفي، لأنه يحيلها إلى علاقة

موضوعية. ففهم فيلسوف كالفارابي مثلا لا يقتضي منا أن نبذل جهدا من أجل أن نتبين في فلسفته ما يجيب على أسئلة معاصرة، كما لا يقتضي منا ذلك الفهم أن ننطلق في نقد الفارابي من معطيات معرفية معاصرة فقط. إن الجهد المطلوب منا القيام به إنما هو ذلك الذي يجعلنا ننجح «في استيعاب الاشكالية التي عاشها بكل جوارحه، بكل فكره ووجدانه، والتي دفعت به إلى إنشاء منظومة فلسفية مترابطة الاجزاء متكاملة الجوانب، منظومة جمعت بين الميتافيزيقيا والدين والسياسة والاجتماع تركيبا رائعا، اندمجت فيه الثقافة اليونانية بالثقافة العربية.»[8] إن هذا السبيل في التحليل هو الطريق إلى التحرر من الفارابي، بالمعنى الذي تكون به الحرية أساسا للفهم الموضوعي.

نحن نعلم إذن أن المنهج صعب، بالقياس إلى ما يطلبه منا من إدراك للفلسفات ضمن التاريخية الخاصة بها، ولكننا لا نريد لصعوبة هذا المنهج أن تمنعنا من التأكيد على ضرورته، بالنظر إلى الموضوعية التي يحققها وإلى الحرية التي يمنحنا إياها عند التفكير في الانساق الفلسفية الماضية. يكون المنهج التاريخي، حين يساهم في إبراز التاريخ كعامل للاختلاف، أساسا لموقف فلسفي ذي طرفين : موقف يجمع بصورة إيجابية بين النقد التاريخي البناء لفلسفات الماضي من أجل أن يميز فيها بصورة إيجابية وموضوعية بين ما يخص لحظتها التاريخية وما يمكن اعتباره مساهمة معرفية، وبين التنبه الى خصوصيات الحاضر وإستلهام أولوياته. ومن حيث أن هذا المنهج يكون لدينا تلك الرؤية، فإنه يجعل من كل فلسفة تريد أن تعتمد الفلسفات الماضية موقفا ميتافيزيقيا يقوم على الايمان بوحدة ميتافيزيقية للانسان، ويطالب، خارج اعتبار التاريخ، بالنظر الى المشاكل الفلسفية والحلول المقدمة لها وكأنها خالدة.

وهكذا تكون قدمنا دليلين مضادين للموقف الفلسفي الذي يريد أن يعتمد الفلسفات العربية الاسلامية الوسيطية في بناء فلسفة جديدة. فهناك أولا اختلاف في الظروف التاريخية، وهناك ثانيا أولويات فلسفية ترتبط بفترة تاريخية معينة ولا يمكن نقلها نقلا ميكانيكيا الى فترة تاريخية أخرى. ونستطيع أن نضيف إلى هذين الدليلين السابقين دليلين آخرين.

إن نظرية فلسفية كالتي يقترحها يوسف كرم تريد أن تعتمد على النظريات الفلسفية الوسيطية الاسلامية، وعلى أرسطو باعتباره مصدرا أساسيا لتلك الفلسفات، من أجل تأسيس فلسفة تكون قادرة على نقد فلسفي مزدوج يشمل الفلسفات التجريبية والعقلانية على السواء. ولكن التصور الذي يحرك هذه الارادة تصور مثالي لتاريخ الفلسفة في نظرنا. فهو يعتقد أنه بالامكان الاعتماد على وجهة نظر عقلانية وسيطية لنقد المثالية العقلانية الحديثة أو المعاصرة. ويتضمن هذا الاعتقاد فهما للنظريات الفلسفية باعتبارها نتاجا نظريا شخصيا. والواقع هو أنه لا يمكن فهم أية فلسفة إلا في ضوء واقعها التاريخي المجتمعي والمعرفي في الوقت ذاته. إن تسميات «الفلسفات العقلانية» أو «الفلسفات التجريبية» أو «الواقعية» أو «المادية» لا تدل إلا على الخصائص العامة المشتركة لاي اتجاه فلسفي، دون أن تدل على أن هذا الاتجاه يظل هو ذاته عبر كل التاريخ الفلسفي.

إن العقلانية والتجريبية قد ارتبطا، عند نشأتهما في العصر الحديث، بالمستوى المعرفي الذي سمح به تطور العلم في وقتهما. وبالرغم من تعارضهما، فإنهما قد استفادا معا من ذلك التطور العلمي، إذا ما قورنا من هذه الناحية بالعقلانيات والفلسفات التجريبية التي ظهرت قبلهما. وبالنظر إلى أن المستوى المعرفي للعلم الحديث أقوى من مستوى العلم الوسيط، فإنه لا يمكن الاعتماد على عقلانية وسيطية لانتقاد عقلانية حديثة. ولكي نصل إلى نقد معرفي موضوعي للفلسفات العقلانية الحديثة أو المعاصرة، ينبغي أن نخاطبها من خلال المستوى المعرفي الذي تصدر عنه وتريد أن تكون موقفا منه.

الدليل الاخير الذي نعتمد ضد المذهب الذي يريد أن يكون مجرد إستمرار للفلسفات الاسلامية الوسيطية، هو أن هذا المذهب يأخذ التراث الفلسفي كما لو كان ما يميزه هو الوحدة. والواقع أن البحث التاريخي يبين لنا أن التراث مختلف. فهناك من جهة أولى اتجاهات كالاشاعرة، والمرجئة، والغزالي. وهناك من جهة ثانية اتجاهات كالمعتزلة والكندي والفارابي وابن رشد وابن خلدون. لذلك فإننا قبل أن نبحث في إمكانية إستمرار مثل هذه الاتجاهات الفلسفية، ملزمون بأن نحدد اختلافها فيما بينها، وأن نعرف الاسس المجتمعية والاهداف الايديولوجية التي تحدد موقف كل اتجاه فلسفي. إننا ملزمون بأن نتساءل بصدد النظريات الفلسفية عن الفئات المجتمعية وشروط العلاقات المجتمعية التي كانت القاعدة المادية لتلك النظريات. كما أننا ملزمون بأن نبحث في الصورة التي كانت بها تلك النظريات من جهتها تعبيرا فلسفيا يكوّن إلى جانب أنواع أخرى من التعبير الايديولوجيا العامة لعصر ما. إننا نصل عندئذ إلى أنه ليس من العبث أن يتخذ فيلسوف ما في لحظة تاريخية معينة موقفا عقلانيا أو موقفا غير عقلاني. فالاختلافات الفلسفية ليست مجرد اختلافات منطقية نظرية، بل هي خلف ذلك، اختلافات في الموقف من قضايا العصر.

ليس معنى هذا أننا نريد أن نعتبر النظريات الفلسفية الوسيطية بدون قيمة معرفية تذكر، ولكننا نريد أن نثبت لها قيمتها المعرفية الموضوعية. فلا تكون قوتها كامنة في امتدادات لا موضوعية أو ناتجة عن إسقاطات وهمية لمفاهيم معاصرة يتم بفضلها قراءة ما قالته تلك الفلسفات. إن القوة الحقيقية لاي مذهب فلسفي تكمن في تاريخيته، وفي نوعية ومدى الدور الذي لعبه في وضع وحل مشكلات عصره، وفي الموقف النظري والايديولوجي الذي كان لذلك المذهب من هذه المشكلات.

(3)

لقد حاولنا في الفقرات السابقة أن نبين أن فهم التراث الفلسفي ينبغي أن يكون مصحوبا بتحليل تاريخي لهذا التراث، أي بتحليل يهدف إلى أن يتبين معنى وهدف التراث الفلسفي ضمن اللحظة التاريخية التي تخصه في إطارها المعرفي والحضاري. لقد أبرزنا ضرورة التحليل الذي يتبين بصورة موضوعية قدرة المواقف الفلسفية لازمنة أخرى على الاستمرار في زماننا،

دون أن يكون هذا الاستمرار مجرد مطابقة وهمية ميتافيزيقية. ولقد رأينا أن كل موقف يدعو إلى الاعتماد على الفلسفات العربية الاسلامية في القرون الوسطى يفتقد في الواقع مثل ذلك التحليل. إنه بالتالي موقف لا يأخذ بعين الاعتبار الاختلاف التاريخي بين اللحظة التي نحياها وبين اللحظة التي أنتج فيها أسلافنا فلسفاتهم. هذا الموقف، من حيث هو كذلك، يعجز عن اتخاذ موقف الحرية الضروري من الفلسفات الوسيطية، ويعجز، بالتالي، عن إنتاج موقف مطابق لعصره، ما دام يبحث عن تلك المطابقة عبر زمان آخر. إن الحرية هنا، وهي تقوم على اعتبار الاختلاف، هي الاساس الموضوعي لاقامة الموقف الفلسفي المطلوب.

غير أن إنتقادنا هذا لا يعني مجرد تبرير الانتقال إلى موقف النقيض الذي قد يتخذ صورة رفض مطلق للتراث الفلسفي أو صورة قبول مطلق للفلسفات الغربية المعاصرة. إننا نعتبر هذا الموقف النقيض، حين يتخذ صورة الاطلاق هذه، مجرد موقف ميتافيزيقي من صورة أخرى يفقد القدرة على التحليل التاريخي، ويفقد نتيجة لذلك القدرة على إدراك الاختلاف بين الواقع التريخي الذي أنتج الموقف الفلسفي الغربي والموقف التاريخي الذي يتحتم علينا إنطلاقا منه أن نفكر فلسفيا. إن فكرة تبني وجهة نظر فلسفية معينة لا ينبغي أن تكون هي الفكرة الطاغية على كل تحليل فلسفي يريد لنفسه أن يكون التحليل الملائم لمرحلتنا المعاصرة، فما ينبغي أن يكون أكثر شمولا هو تفكيرنا الشخصي المواجه للواقع الحي مواجهة مباشرة، بحيث لا يكون تبنى الافكار الفلسفية ضمنه إلا عنصرا يقتضيه تحليل هذا المشكل أو ذاك.

ولكننا نجد ضمن الفسفات العربية المعاصرة هذا الاختيار الفلسفي اللاتاريخي الذي يختار أن يجعل من ذاته مجرد إستمرار لتاريخ مذهب من المذاهب الفلسفية الغربية المعاصرة، دون أن يقوم بالتحليل التاريخي الذي يرشده إلى نوعية وخصوصية السؤال الذي كان ذلك المذهب الفلسفي ملزما بأن يجيب عنه، وإلى نوعية وخصوصية الجواب الذي كان ذلك المذهب الفلسفي المتبع ممثله من بين اتجاهات أخرى حاولت أن تجيب عن ذات السؤال الذي يلقيه عليها عصرها.

والواقع أننا نكتشف عند التنبه إلى الظروف التاريخية التي نشأت فيها التيارات الفلسفية الغربية المعاصرة، أن هناك اسئلة محددة تحددها ظروف النشأة تلك، كما نكتشف أن هذه التيارات تختلف في نظرتها إلى الواقع وفي موقفها منه تبعا لخلفيات مجتمعية لا يمكن التغاضي عنها. لذلك فإن موقف الحرية إزاء هذه التيارات الفلسفية الغربية أمر لا غنى عنه. وهذا، في الواقع، هو ما تفتقده بعض التيارات الفلسفية التي نشأت في العالم العربي المعاصر، كالدعوة الوجودية عند عبد الرحمان بدوى، أو الدعوة إلى الوضعية كما نجدها عند زكي نجيب محمود، أو الدعوة إلى الشخصانية كما تتمثل عند محمد عزيز الحبابي.

ليس هدفنا هنا أن نناقش المنطق الداخلي لاية من هذه الفلسفات العربية المعاصرة. فهدفنا ينحصر في مناقشة الاختيار الفلسفي لها في صيغته العامة. إننا نريد أن نبين أن هذا الاختيار يذهل عن الاختلاف في الوضعية التاريخية بين الانسان الغربي الذي أنتج تلك الفلسفات في

أصولها، وبين الانسان العربي المعاصر الذي تنقل إليه تلك الفلسفات نقلا ميكانيكيا. فالفلسفات الغربية المعاصرة ليست، بالنسبة للانسان الغربي، وليدة للمزاج الشخصي للفلاسفة الذين تنسب إليهم فحسب، ولكنها، فضلا عن ذلك، وليدة لتطور واقعي في تاريخ الغرب ولتطور فكري في هذا التاريخ. فالفلسفات الغربية المعاصرة تواكب كل منها لحظة من التطور الواقعي للمجتمع الغربي، أو تمثل موقفا من هذا التطور. إن الفلسفة ليست سؤالا، كما يعتقد البعض، بل هي جواب عن مجموعة من الاسئلة التي تطرحها لحظة معينة من تاريخ مجتمع محدد. ولذلك فإن النقل الميكانيكي لها لا يعني شيا اخر سوى تجاوز عن هذه العلاقة بين مصدر الاسئلة وطبيعة الاجابات، كما لا يعني سوى إرادة أن نفرض على واقع ما الاسئلة والاجابات الفلسفية التي لا تتعلق به.

حين نختار الفلسفات الوجودية أو الوضعية أو الشخصانية، فإننا نختار التعبير الفلسفي عن لحظة من التطور الفكري للمجتمع الغربي. فالفلسفات الثلاثة المذكورة تمثل كل منها إجابة عن إشكالات عرفها المجتمع الغربي. حين ننظر إلى الفلسفات الغربية مجردة عن الاطر المجتمعية التي ساعدت على نشأتها ونموها، فإننا لا نفهمها من جهة أولى فهما موضوعيا، كما أننا لا نأخذ منها من جهة ثانية موقف الحرية الذي هو الاساس الموضوعي بالنسبة لنا لكل إبداع فلسفي.

وحيث أن هدفنا، كما بينا ذلك، يقف عند مناقشة الفلاسفة العرب المعاصرين في أساس اختياراتهم الفلسفية، دون الدخول في تفاصيل مضمون هذه الاختيارات، فإننا نرى من اللازم أن نلقي بعض الضوء على الظروف التاريخية التي نشأت ضمنها وبفضلها الفلسفات الغربية التي يريد كل من الفلاسفة العرب الذين ذكرناهم أن يكون إستمرارا لواحدة من بينها.

إن موضوع الفلسفة الغربية المعاصرة في مجملها ليس غريبا عن التجربة الانسانية المشتركة التي عاشها الغرب منذ بداية نهضته. وكما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر غارودي فإن «الحياة تطرح المشكلات، والفلسفة تقدم الاجابة»[9]. لذلك فإننا نعتبر كل الفلسفات الغربية إما موقفا يختلف من حيث طبيعة الاجابات التي يقدمها عن فترة تاريخية معينة عن مواقف أخرى، أو موقفا متميزا لانه يصدر عن لحظة محددة من تطور الغرب. ولكن هذه الفلسفات جميعها ترجع إلى التطور الموحد الذي عرفه الغرب منذ القرن السادس عشر إلى الآن.

ونستطيع أن نميز في تاريخ المجتمع الغربي الاوربي، عبر تاريخه الممتد انطلاقا من بداية نهضته في القرن السادس عشر إلى حدود العقد الذي تلا الحرب العالمية الثانية بين لحظتين تاريخيتين أساسيتين يلازم كلا منهما تصور معين للغرب عن ذاته، ورؤية محددة إلى العالم.

تتمثل اللحظة الاولى في فترة النهوض الاوربي في بدايته وإلى حدود الحرب العالمية الاولى. كان الغرب في هذه الفترة ينشيء حضارة لم يسبق لها نظير، ويعيش على جميع الاصعدة ثمار تلك الحضارة.

فسواء من حيث تنظيم المجتمع، أو من حيث التقدم في الهيمنة على الطبيعة اعتمادا على تقدم العلوم، أو من حيث الهيمنة الاقتصادية والعسكرية والسياسية على بقية أنحاء المعمور، لم يكن هناك شك في أن الانسان الاوربي كان يعيش في هذه الفترة لحظة وعي بالذات. كان هذا الانسان يبدو لنفسه قادرا في مجال الطبيعة، كما في مجال المجتمع، على أن يضمن لذاته مصيرا يكون فيه سيد العالم.

على صعيد المجتمع تم إنطلاقا من القرن السابع عشر تنظيم الدولة على أساس نظام الملكية المطلقة على أيام «رشيليو»، وبالاخص في عهد حكم لويس الرابع عشر. ثم تم بعد ذلك تطوير هذه الدولة في القرن الثامن عشر لتأخذ شكل الدولة الديمقراطية البرجوازية. لقد أصبح نظام المجتمع الاوربي شيئا فشيئا أكثر إحكاما وأكثر قدرة على الاستمرار.

ومن حيث التطور الثقافي عامة والتطور العلمي خاصة، عرفت أوربا في هذه الفترة نهضة ثقافية كبرى كان أساسها نمو علوم الطبيعة وتزايد التطبيقات المختلفة لهذه العلوم في النواحي المختلفة للحياة الانسانية. وبالتدريج، أصبح العلم يبدو من الناحية النظرية الطريق الوحيد لكل معرفة ممكنة، ومن الناحية العملية الطريق لحل كل مشكلات الانسان، بما فيها المشكلات الاخلاقية والسياسية والمجتمعية.

ومن حيث علاقة الغرب، الذي كان سائرا في النمو المطرد، ببقية أنحاء المعمور، فإن حاجات النمو ذاتها قد دعت الغرب إلى الهيمنة على البلدان الاخرى من أجل استغلال ثرواتها وموادها الخام لدفع عملية النمو إلى أمام.

هذا الواقع الذي سار في التطور بالكيفية التي وصفناها، قابلته من الناحية النظرية صورة متفائلة للغرب عن نفسه. ثقة عملية في النظام المجتمعي، وثقة في قدرة التطور العلمي على حل كل مشكلات الانسان، وشعور من الانسان الغربي بالتفوق من حيث أنه صانع حضارة لم يسبق لها مثيل. لقد كون الغرب عن نفسه في كل نواحي التنظير نظريات متفائلة في غالبيتها. فمن الناحية الفلسفية مثلت الفلسفات العقلانية التعبير الفلسفي عن هذه المرحلة إنطلاقا من فلسفة ديكارت التي عبرت عن افتتاح التفكير العقلاني، إلى الفلسفة الوضعية عند كونت التي عبرت عن الثقة في المعرفة العلمية. ومن الناحية الاقتصادية كان الاقتصاديون الكلاسيكيون قد صاغوا قوانين النظام الرأسمالي بوصفها قوانين نهائية وثابتة لتنظيم المجتمع. ولم يوجد، إلا في الاقل، فلاسفة مثل ماركس كانوا قادرين على أن يدركوا من خلال ظاهر النمو المصطنع ما يبطنه من عناصر الازمة المقبلة.

غير أن واقع الغرب ونظرته إلى ذاته لن تظلا على الحال التي وصفناها. فانطلاقا من نهاية القرن التاسع عشر، وإلى العقد الاول من السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية، عرف الغرب في تطوره من الوقائع مالم يكن في حسبان نظرته المتفائلة عن ذاته.

فمن حيث التنظيم المجتمعي بدأت تبرز تناقضات النظام الرأسمالي التي كانت تتراكم فيما قبل. ولم تعد الثورة التي تحققت تبدو ثورة من أجل الانسان ككل، بل برزت حقيقتها كثورة

من أجل طبقة معينة. لقد بدا واضحا عندئذ أن الانسان الذي كان موضوعا للخطاب الثوري في التمهيد لذلك التغيير، لم يكن الانسان الواقعي، بل كان الانسان المجرد. بدأ الانسان المجرد الذي تمت باسمه الثورة يكتشف واقعيته، ويعي مدى البون الذي يفصله في واقعيته عن الحقيقة المجردة التي أريد له أن يظل مستلبا فيها. هذا العامل الاول الذي هو خيبة الأمل التي أصيب بها الانسان الاوربي لوعيه بفشل مشروع الثورة البرجوازية، أوجد لدى هذا الانسان نوعا من الاختلال في رؤيته للعالم. لم يعد بإمكان تلك الرؤية أن تكون متفائلة.

ومن حيث قدرة الغرب على الهيمنة على بلدان قارات أخرى، علينا أن نلاحظ أن هذه القدرة قد بدأت تتقلص في صورتها المباشرة لتتخذ صورا أخرى. ولم يكن هذا بإرادة ذاتية من البلدان الاوربية، بل كان ضرورة أملاها تصاعد قوى التحرر في كل البلاد المستعمرة. لقد كان الاستعمار ظاهرة تستجيب لواقعين أولهما ضررة إستغلال المواد الخام للبلدان الاخرى للاسراع بوتيرة النمو، وثانيهما خلق تناقض خارجي مع البلدان التي يتم إستعمارها للتخفيف من قوة بروز التناقضات الداخلية التي كانت في ازديادها المطرد كشفا مستمرا عن حقيقة التغير المجتمعي الذي عرفته البلدان الاوربية إنطلاقا من القرن الثامن عشر. والواقع أن حركات التحرر في البلدان التي كانت مستعمرة قد أدت لدى قطاع من المفكرين الاوربيين إلى الوعي بأن السيادة الدفاع عن هذه السيادة نظريا إلا ضمن إيديولوجيا تضمر في ذاتها، ومنذ البداية، إمكانيات فشلها. وهذا في الواقع عامل آخر من مصادر القلق بالنسبة للفكر الاوربي المعاصر.

هناك مصدر آخر غير بعيد عن السابق هو الحربان العالميتان والازمة الاقتصادية التي وقعت في الفترة الفاصلة بينهما. فالحرب العالمية الاولى نتيجة للصراع الذي دار بين الدول الاوربية حول تقسيم النفوذ على العالم. والازمة الاقتصادية سنة 1929 مظهر لعدم قدرة النظام الرأسمالي على تحمل تناقضاته في تلك الفترة. والحرب العالميةالثانية نتيجة لهذه العوامل كلها بالاضافة إلى عامل نشأة الدكتاتورية في أوربا. ولم يكن بإمكان هذه الاحداث جميعها، والتي مرت على مستوى لم يكن يعرفه العالم في السابق، أن تمر دون أن تترك أثرا بالغا وواضحا في وعي الانسان الاوربي. فلقد أودت الحربان العالميتان بحياة الملايين من البشر، بل إن إلقاء القنبلة الذرية الاولى قد جعل الانسان يعي أن استمرار وجوده قد أصبح موضع خطر. كما أن الازمة الاقتصادية الكبرى، والتي لم تكن في الحقيقة إلا مظهرا واحدا لازمات اقتصادية متعددة، قد مست الحياة اليومية للبشر. لقد اندثرت كثير من الاوهام التي راودت عقول البشر منذ بداية النهضة الاوربية الحديثة بصفة عامة، ومنذ قيام الثورة الفرنسية خاصة. ولابد أن يؤدي إدراك الاوهام في حقيقتها كأوهام إلى التأثير في وعي الانسان ودفعه إلى الشعور بالمأساة.

بالاضافة إلى الحربين العالميتين والازمة الاقتصادية الكبرى، يمكن أن نذكر عاملا آخر هو نشأة الانظمة الدكتاتورية في أوربا. وقد غيرت نشأة هذه الانظمة نظرة الانسان المتفائلة إلى النظام الديمقراطي البرجوازي الذي عرفته أوربا منذ القرن الثامن عشر. لقد هيمن النظام

الدكتاتوري لهتلر والنظام الفاشيستي لموسوليني على أوربا وفرضا عليها حربا عالمية ثانية كانت أقوى في نتائجها من الاولى. وفضلا عن ذلك فإنه إذا كان الانسان الاوربي في البلاد التي نشأت بها هذه الانظمة يعاني من قهرها في الداخل، فإن الانسان الاوربي في البلاد الاخرى قد عانى من قهر احتلالها. وإن أكثر التناقضات دلالة في هذا المجال هو احتلال ألمانيا لفرنسا. فبينما عاصر كنط في القرن الثامن عشر الامل الذي راود الالمانيين بأن تنتقل آثار الثورة الفرنسية إلى بلدهم، فإن المفكرين الفرنسيين المعاصرين قد عاشوا مأساة إحتلال نظام دكتاتوري ينشأ في ألمانيا لبلدهم. هذه الظاهرة عامل آخر من عوامل الازمة التي عرفتها رؤية الانسان الاوربي إلى العالم.

هناك ظاهرة أخرى هي نشأة نظام مجتمع جديد مختلف عن النظام الرأسمالي. فمع الحرب العالمية الاولى انبثق في الاتحاد السوفييتي أول نظام إشتراكي. وعند نهاية الحرب العالمية الثانية بدأ بناء هذا النظام المجتمعي الجديد في عديد من دول أوربا الشرقية وفي الصين وقد كانت نشأة هذه الانظمة مصدرا لمشاعر متناقضة. فهي مصدر للامل بأن تجاوز فشل المشروع البرجوازي أمر ممكن. ولكنها، في الوقت ذاته، مصدر للتساؤل عن الاسباب الداعية إلى فشل قيام مثل هذه الثورة في بلدان أوربا الغربية، علما بأن الفكر الذي كان أساسا نظريا للثورة قد نشأ في هذه البلاد. ولا شك أن مثل هذه التساؤلات لا يمكن أن تخطر على بال دو أن تترك لديه هموما وانشغالات. كما أن نشأة هذه الانظمة قد جعل الانسان الاوربي يحيا في الوقت ذاته على تجربة نظامين مجتمعيين مختلفين، يمثل كل منها نموذجا للحياة البشرية. إن العالم الاوربي الواحد بحكم العامل الجغرافي، لم يعد واحدا بحكم النظام المجتمعي. لذلك يقول «غارودي»: « إن عالمنا واحد، ولكنه ممزق»[15]. والمثال البارز على هذا العالم الواحد الممزق هو حالة ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية. وقد كان من الضروري أن يكون لهذا التمزق الواقعي أثر على الوعي.

نختم تعداد هذه العوامل، التي نعتبرها بمثابة الاطر المجتمعية التي فكر ضمنها فلاسفة معاصرون عديدون، بذكر عامل العلم والازمات التي أدى إليها تطوره من جهة، وعرفها هذا التطور من جهة أخرى. ولقد سبق لنا، ونحن نحلل اللحظة التاريخية التي كون فيها الغرب عن ذاته نظرة متفائلة، أن بينا كيف كان العلم مصدر أمل بالنسبة للانسانية، حيث ساد الاعتقاد بأن تطور العلم في الصورة النظرية التي عرفها تطور بدون حدود، وحيث ساد الاعتقاد كذلك بأن العلم في تطوره طريق إلى حل المشكلات الانسانية جميعها، بما فيها المشكلات الاخلاقية والمجتمعية. غير أن الشعور بالتفاؤل بصدد التطور النظري للعلم وبصدد قيمته العملية في تطوير الحياة البشرية، قد خالطه انطلاقا من بداية القرن العشرين شعور بالازمة على المستوى النظري وشعور بالخيبة على المستوى العملي.

فانطلاقا من نهاية القرن التاسع عشر، وخلال الربع الاول من القرن العشرين، عرف العلم تطورات دعت إلى إعادة النظر في كثير من مبادئه. فأوجد هذا عند البعض شعورا بأن العلم يعرف أزمة، بل وربما أدى ذلك بالبعض إلى وضع القيمة النظرية للعلم موضع تساؤل.

أما على المستوى العملي، فإن الحربين العالميتين ومدى قوة الاسلحة التي استخدمت فيهما، وتطور هذه الاسلحة من الناحية التقنية تطورا عظيما في الفترة الفاصلة بين الحربين وبعدهما، والتقدم المطرد في اكتشاف الاسلحة التي تهدد الوجود الانساني بأكمله بصورة لم يسبق لها نظير، قد أدى جميعه إلى أن يتحول شعور الانسان إزاء العلم من شعور الاطمئنان إليه كوسيلة لخلق ظروف الرفاه المتزايدة للانسان إلى شعور الخيبة إزاءه من حيث أن العلم أصبح وسيلة للدمار بالنسبة للوجود الانساني.

هذه، في نظرنا، العوامل التي تتمثل فيها الاطر المجتمعية التي نشأت وتطورت ضمنها المعرفة الفلسفية المعاصرة باتجاهاتها المختلفة. إنها تمثل الارضية المشتركة للمواقف الفلسفية التي يمكن أن نجدها متباينة عند فلاسفة معاصرين مختلفين[11]. ويمكن أن نقول إن هذه العوامل جميعها تبين لنا أن الازمة التي عرفها العالم الغربي الاوربي تقع على مستويين. المستوى الاول هو التناقضات الداخلية للنظام المجتمعي الذي بدأت نشأته منذ القرن الثامن عشر، ومانتج عن ذلك من صراعات وحروب وتطورات هددت الوجود الانساني. أما المستوى الثاني فهو الذي يبرز على صعيد المعرفة العلمية من حيث قيمتها النظرية والعملية. وقد أدى كل من هذين المستويين من الازمة منفردين أحيانا ومتكاملين أحيانا أخرى إلى بروز عدد من المفاهيم والتصورت الجديدة التي أخذت بها تيارات فلسفية مختلفة.

ولعل الفيلسوف الذي عبر عن هذه الازمة في صورتها المزدوجة الصفة هو «إدموند هوسرل»، فإن فنومنولوجيا هوسرل انبثقت عن إلتقاء لحظة نقدية من تطور العلوم وضعت موضع السؤال أكثر الحقائق ثباتا، بلحظة نقدية من تطور التاريخ الانساني دعي فيها الانسان إلى أن يضع موضع تساؤل القيم التي كانت تبدو أكثر رسوخا، وأن يضع موضع تساؤل معنى الوجودالذي يحياه والتاريخ الذي يخصه.[12] وإذا كانت الوضعية كفلسفة قد أعربت عن لحظة التفاؤل من تطور الغرب، عن القيمة النظرية والعملية للمعرفة العلمية، فإن وجهة نظر هوسرل تعتبر انتقادا للفلسفة الوضعية من حيث أن الحقيقة العلمية في نظره لا توجد مستقلة عن الانسان الذي يبدعها، ومن حيث أن حقيقة العلم لا تطرح اليوم مستقلة عن مسألة الوجود الانساني وعن مسألة المسؤولية الانسانية.[13]

إن المسألة الاساسية قد أصبحت إذن هي مسألة الوجود الانساني من حيث معناه، على أن تفهم هذه المسألة هنا لا على أنها تعنى هما ذاتيا بمسألة الوجود، بل على أنها تعنى إنشغالا بمشكلة الوجود الانساني ككل.

وحول هذه المسألة، التي أصبحت بفعل ظروف موضوعية مجتمعية ومعرفية، مسألة أساسية في الفلسفة الاوربية المعاصرة في الفترة التي يشملها حديثنا هنا، برزت عدد من التصورات والمفاهيم المختلفة عند تيارات فلسفية متباينة.

من المفاهيم الفلسفية التي بدأ بروزها مفهوم الفرد أو مفهوم الذات الفردية. بعكس الوضعية في القرن التاسع عشر الذي ظهرت فيه فلسفات للتاريخ تتناول الذات الانسانية

كمجتمع وكتاريخ. فإن عددا من تيارات الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين تتناول الذات الانسانية كذات فردية، وتجعل من هذه الذات الفردية القاعدة التي تحمل عليها مفاهيم أخرى كمفهوم الحرية أو مفهوم المسؤولية.

وليس بروز مفهوم الفرد في الفلسفة الاوربية المعاصرة بالأمر الغريب على التحليل الاجتماعي، بالنظر إلى العوامل التي سبق لنا تعدادها.

ولكن مفهوم الفرد لا يبرز بصورة منعزلة، بل يبرز ضمن بنية من المفاهيم التي تدعمه وتعتمد عليه في الوقت ذاته فمعه تظهر مفاهيم القلق، والحرية المطلقة، والمسؤولية الانسانية كمسؤولية للذات الفردية. وكما يصرح بذلك الفيلسوف الفرنسي «جان بول سارتر»، فإن الانسان الذي لا يجد أمامه أي مصدر للقيم مدعوا لان يبدع بذاته هذه القيم، بل إن وجوده كذات فردية ليس متحققا في أية ماهية تسبق الفعل الذي يقوم به ويبدع به القيم التي تخصه. إن الوجود عن طريق الفعل هو الذي يحقق الماهية. ويرتبط بهذا مباشرة القول بتحمل الانسان لمسؤوليته عن وجوده. ويرتبط بهذا أيضا القول بأن الانسان لا يمكن أن يكون، عن وعي، مصدر قيمه والمتحمل لمسؤوليته عن ذاته دون أن يكون ذلك مصحوبا لديه بشعور بالقلق.

وهكذا نرى كيف ظهرت مترابطة بعض المفاهيم الفلسفية كالوجود، والحرية، والمسؤولية، والقلق، وعبثية الوجود الانساني. إن ظروف الانسان الاوربي إلى حدود نهاية الحربين العالميتين، وهي التي أدت به إلى الوعي الحاد بأن مصيره مهدد كنوع، قد جعلته يشعر في كل لحظة بأن الوجود الانساني متصف بالعبثية.

ولكي نفهم مدى شيوع هذه المفاهيم التي كان المذهب الوجودي هو المعبر الاساسي عنها، ينبغي ألا يغيب عن اعتبارنا أن الوجودية في حقيقتها لا تتمثل في المذهب الفلسفي الذي عبر عنه فيلسوف مثل «هيدغر» أو فيلسوف مثل «سارتر» فحسب، بل إنها هذا التيار من الافكار الذي ظهر التعبير عنه، بصفة أساسية، في صيغة فلسفية، ولكن الذي عبرت عنه الآداب والفنون أيضا. إن الوجودية تيار من الافكار التي عبرت بصيغتها عن رد الفعل الانساني على المشكلة التي طرحها العصر : مشكلة معنى الوجود الانساني.

على أن علينا لفهم هذه الافكار أيضا أن نفهم أي نوع من الاجابات عن قضايا العصر تمثله. إنها تمثل الاجابة التي ترفض الفلسفات العقلانية والمثالية التقليدية لعدم كفاية الاجابات التي تقدمها هذه الفلسفات عن إشكالات العصر، ولكنها الاجابة التي لا تتناقض، في جوهرها، مع ما ترفضه من فلسفات. فهي تركز في تحليلها على الذات الفردية، وتبدو غير قادرة على أن تدرك مشكلات الانسان إدراكا تاريخيا. إن هذه الاجابة كما يرى ذلك «جورج لوكاتش» إن هي إلا طريق ثالث بين إدراك عجز الفلسفات المثالية والروحانية عن حل مشكلات الانسان وبين عدم القدرة على الوصول بعجزها إلى إدارك ضرورة التحليل التاريخي. ولكنه في نهاية التحليل طريق لا يحل الاشكال.(14)

لقد كانت مشكلة الانسان الاوربي في ظل كل الاشكالات التي عرفتها الحياة الأوربية المعاصرة هي مشكلة الوجود الانساني من حيث معناه وقيمته. ولم تكن الوجودية هي التيار الفلسفي الوحيد الذي حاول أن يقدم تصورا لحل هده الاشكالات. فمن بين الفلسفات الاخرى التي سارت في طريق الحل الثالث يمكن أن نذكر أيضا الفلسفة الشخصانية.

هذه إذن هي المظاهر التي تظهر فيها الفلسفات الغربية المعاصرة كتعبير عن واقع تاريخي محدد. ومن الواضح أن هدفنا من هذا العرض لم يكن الدخول في مناقشة تفصيلات هذه المواقف الفلسفية. فقد كان هدفنا ينحصر في تحديد الاطر المجتمعية العامة التي سمحت ببروز بعض المفاهيم الفلسفية التي كانت بمثابة أرضية نظرية لعديد من التيارات الفلسفية المعاصرة. إنّ غرضنا من هذا كله كان محاولتنا في أن نمنح أنفسنا معطيات تمكننا بصورة موضوعية من التقدم في الاجابة عن سؤال رئيسي في بحثنا هذا وهو : هل تستطيع الفلسفة العربية المعاصرة أن تكون فلسفة عصرها في الوقت الذي تكون فيه مجرد إستمرار لمذاهب فلسفية غربية ؟

ومن الواضح أننا نجيبُ عن هذا السؤال بالنفي، اعتبارا منا إلى أنه ما لم يقم الفيلسوف العربي المعاصر بالنقد الضروري الذي يستند إلى التحليل التاريخي، وما لم يعمل على أن يأخذ حريته وبعده الفلسفيين عن تلك الفلسفات التي استجابت لظروف تاريخية محددة من تاريخ الغرب، فإنه لن يكون قادرا على أن يبدع الموقف الفلسفي الذي يمكن أن يعبر تعبيرا إيجابيا عن اللحظة التاريخية الراهنة في العالم العربي. إن عملية النقل الميكانيكي للمذاهب الفلسفية من واقع تاريخي إلى آخر ليست، في الواقع، إلا خلقا لعدم مطابقة بين السؤال والجواب الفلسفيين. فبينما يكون على الفيلسوف العربي المعاصر أن يبذل الجهد الفكري الذي يجعله قادرا من جهة أولى على استيعاب الاسئلة التي يطرحها عليه عصره، وقادرا من جهة ثانية على أن يسير في الطريق المؤدي إلى الاستجابة لهذه الاسئلة، نجد هذا الفيلسوف على العكس من ذلك يقوم بتبني إجابات جاهزة هي عبارة عن استجابة لاسئلة تخص واقعا تاريخيا آخر. بتعبير آخر، إن الاجابات التي تقدمها لنا بعض التيارات الفلسفية العربية المعاصرة، إجابات تفتقد السؤال الذي هو أساسها الموضوعي، لانها في الواقع إجابات عن أسئلة لواقع تاريخي آخر. إن البداية الحقيقية للتفكير الفلسفي في العالم العربي المعاصر، لا يمكن أن تكون إلا إذا تأسست بناء على تحليل تاريخي موضوعي لماضينا الفلسفي، وتحليل تاريخي موضوعي للفلسفات التي نشأت في الغرب، وإلا إذا بنيت على قدرة على قراءة الاسئلة التي تخص اللحظة الراهنة من تطور العالم العربي، ورغبته في الرد الايجابي على هذه الاسئلة.

ولكن هذا هو ما عجزت عنه التيارات الفلسفية الغالبة التي عرفها العالم العربي المعاصر. ولعل الوجودي عبد الرحمان بدوي يعي ذلك دون أن يعبر عنه. فهو بعد الاعراب عن موقفه الفلسفي الوجودي في كتابه «الزمان الوجودي»، وبعد محاولة البحث عن أسس لهذا الموقف في بعض الكتابات المتفرقة الاخرى مثل « الموت والعبقرية» و «شخصيات قلقة في الاسلام»، يترك في الواقع مهمة تبدو مستحيلة ليستحيل إلى مجرد باحث في التاريخ الفلسفي العام. ولعل هذا هو ما يجعل شخصية المؤرخ المنقب في تاريخ الفلسفة الاسلامية خاصة

وتاريخ الفلسفة عامة، تتغلب عند عبد الرحمان بدوى على شخصية الفيلسوف الوجودي الذي يريد أن يجد له مكانة خاصة ضمن تاريخ هذا التيار الفلسفي الغربي. وعدم نجاح عبد الرحمان بدوى في أن يفرض نفسه بهذه الصفة لا يرجع في الواقع إلى أسباب ذاتية. فهناك عاملان موضوعيان يفسران في نظرنا مثل هذا الاخفاق. أولهما أن الفيلسوف يوجد في كل مفكر يضع نفسه في علاقة حية مباشرة مع الواقع التاريخي الذي يحياه، هادفا إلى الكشف عن مجموع الاسئلة النظرية التي تتكون منها إشكالية هذا الواقع التاريخي، وهادفا إلى أن تكون نظريته الفلسفية اقتراحا من أجل تفسير هذا الواقع وعنصرا من أجل تغييره. إن الفيلسوف لا يوجد بصورة آلية بمجرد الاعلان عن الانتماء إلى مذهب فلسفي معين. وإن فلسفة ما لا يمكن أن تكون الفلسفة المؤثرة في عصرها بمجرد الاعلان عن إدراج نفسها ضمن إحدى التسميات الكبرى في تاريخ الفلسفة. أما ثاني العاملين الموضوعيين فهو المعرفة التاريخية النقدية للمذاهب الفلسفية التي يقصد الفيلسوف المعني متابعة الطريق الذي تسير فيه. ولا يحقق عبد الرحمان بدوى أياً من هذين الشرطين الموضوعيين. فالوجودية التي يريد بدوى أن يكون واحدا من فلاسفتها ليست هي التيار الفلسفي الذي يستطيع أن يقرأ الاسئلة التي يطرحها الواقع التاريخي العربي الراهن. ولعلنا حين قمنا بتحليل الاطر المجتمعية التي سمحت بقيام عدد من المفاهيم الفلسفية في الفلسفة الغربية المعاصرة، قد مهدنا أنفسنا لكي نعرف من جهة أولى أن الفلسفة الوجودية واحدة من الاجابات التي قدمها الفكر الغربي المعاصر استجابة لواقعه التاريخي، كما مهدنا أنفسنا لكي نعرف من جهة ثانية أنه لا يمكن نقل هذه الاجابات نقلا ميكانيكيا إلى واقع تاريخي آخر.

إن عبد الرحمان بدوى لم يقم بتحليل تاريخي نقدي للواقع الذي نشأت فيه الفلسفة الوجودية في أوربا الغربية، وفي ألمانيا وفرنسا بصفة خاصة، لكي يدرك المعنى الخاص لهذه الفلسفة كجواب على مجموعة محددة من الاسئلة، وكجواب ذي طبيعة نوعية خاصة، كما أنه لم يقم بالتحليل النقدي لواقعه التاريخي الذي كان عليه أن ينتج من أجله تلك الفلسفة، لكي يعرف ما هي نوعية الاجابة الخاصة التي تتطلبها الاسئلة المحددة لذلك الواقع.

وهذه الانتقادات التي نقدمها هنا ضدا على النقل الميكانيكي للمذهب الوجودي إلى الواقع العربي، تصدق أيضا عند ما يكون الامر متعلقا بالشخصانية أو بالوضعية. فهذه التيارات الفلسفية جميعها تنتمي، بالرغم من اختلافها كإجابات، إلى الواقع الاوربي الغربي المعاصر. وقد رأينا، ونحن نعرض الاطر المجتمعية للفكر الغربي المعاصر، كيف أن هذه الأطر كانت بمثابة أرضية مشتركة لنشأة عدد من المفاهيم الفلسفية التي ارتكزت عليها عديد من التيارات الفلسفية المختلفة. وإن النقل الآلي لأيٍّ من هذه التيارات الفلسفية ليس إلا تجاهلا لتلك الاطر المجتمعية التي نشأت ضمنها الفلسفة الغربية المعاصرة.

إن الفلسفة الوضعية قد تعبر عن جانب من تلك الاشكاليات وتتخذ موقفا منها في الوقت ذاته عندما تعتبر أن المعرفة العلمية هي أسمى أنواع المعرفة الممكنة. وإن مفاهيم القلق والمسؤولية كما تأخذ بها الفلسفة الوجودية تعبير آخر عن جانب مختلف من تلك

الاشكاليات. وكذلك الامر بالنسبة للفلسفة الشخصانية حين اعتبارها للشخص كقيمة عليا. وكل محاولة للنقل الآلي لهذه الفلسفات إلى العالم العربي تأخذ القلق والامل الغربيين كما لو كانا مجرد فعلين ميتافيزيقيين، متجاوزة عن حقيقتها كفعلين تاريخيين ناتجين عن التاريخ وهادفين إلى التأثير فيه بصورة معينة وفي فترة محددة.

إن المفكر الذي لا يسائل تاريخه الخاص، والذي لا يعرف نتيجة لذلك الشروط النوعية الخاصة التي يكون عليه فيها أن يضع الاسئلة ويقدم الاجابات، لن يكون الفيلسوف الذي يمكن أن يتفاعل بفكره تفاعلا إيجابيا مع لحظته التاريخية. يقتضي عمل التفلسف، لا شك في ذلك، علاقة بتاريخ الفلسفة، بل ويقتضي أكثر من ذلك علاقة بكل النتاج الانساني في هذا التاريخ دون تخصيص، ولكن هذا الامر لا ينبغي أن يحل محل الاولوية بالنسبة لفهم الواقع التاريخي الخاص الذي يريد الفيلسوف أن يعبر عنه ويؤثرفيه. وحتى يمكن للفيلسوف أن يعبر عن عصره ويؤثر فيه يكون عليه أن يحقق شرط الحرية المعرفية إزاء المذاهب الفلسفية الاخرى.

إن ما أكدناه بصدد الفلسفات العربية الاسلامية للعصر الوسيط، وما نؤكده بصدد الفلسفات الغربية المعاصرة، هو في نهاية الامر شيء واحد. فالموقف الفلسفي الذي يتطلبه الواقع التاريخي العربي المعاصر لا يمكن أن يكون بحال مجرد امتداد لهذه الفلسفات أو تلك. إن هذا الموقف الفلسفي يوجد مشروطا بموقف الحرية من هذه الفلسفات جميعها. ولكن دون أن تفهم هذه الحرية هنا على أنها إنفصال عن تلك الفلسفات أو رفض مطلق لها. عدا تحقيق شرط الحرية الضروري هذا، لن نجد أنفسنا إلا إزاء الميتافيزيقا.

— 4 —

رأينا في الفقرات السابقة أن التجاوز عن اعتبار فعل التاريخ في خلق الاختلاف، وجد لدى المفكر العربي المعاصر في صورة إضفاء صبغة الاطلاق على النتاج الفكري للحظة تاريخية معينة، ولقد بينا أن ذلك ناتج عن النظر إلى الفلسفات دون أن تعتبر بما فيه الكفاية علاقتها بواقعها التاريخي، ودون أن تعتبر بالتالي نسبة قيمتها المعرفية والفلسفية. إن صفة الاطلاق التي نضفيها على نظرية فلسفية ما إنما تنتج، في واقع الامر، عن نظرنا إلى الفلسفة كما لو كانت مجرد نتاج نظري لذكاء فردي. والواقع هو أن الذكاء الفردي الذي ينتج تلك الفلسفة يفعل ذلك في علاقة مع تأثره بكل العوامل التي تلعب دورا في لحظته التاريخية، وفي علاقة مع رغبته في أن يؤثر في هذه اللحظة. لذلك كله أكدنا من جهتنا أن مثل هذا الاعتبار لن يؤدي إلا إلى قيام مواقف ميتافيزيقية لن تكون لها القدرة على التعبير عن واقعها التاريخي، ولا القدرة على التأثير فيه.

على أن التجاوز عن فعل التاريخ اتخذ في الفكر الفلسفي العربي المعاصر صورة أخرى قد تجعله يعتقد أنه مدرك فعلا للاختلاف الذي يميز لحظته التاريخية عما عداها من زمن التاريخ، كما تجعله يعتقد أنه مدرك فعلا لخصوصية المهمة النظرية التي يمكن أن ينتدب نفسه لها.

ونقصد هنا كل محاولة قام بها فيلسوف عربي معاصر للتوفيق بين النظريات الفلسفية التي قد يرجع بعضها إلى العصور الوسيطة الاسلامية وبعضها الآخر إلى فلسفات النهضة الاوربية الحديثة أو إلى الفلسفات الغربية المعاصرة.

لا شك أن مفكرا مثل عبد الرحمان بدوى يشعر بضرورة التأسيس الذي يجعل اختياره الوجودي مشروعا. لذلك نجده يبحث في تاريخ الفكر الاسلامي العربي عن «الشخصانية القلقة». ولكن هذا البحث في نظرنا بدون جدوى، لان الفلسفة الوجودية المعاصرة فلسفة بدون أصول. وكما يخطىء الذين يحاولون أن يجدوا للفلسفة الوجودية أصولا في الفكر اليوناني عند شخصية مثل سقراط، فإن الاختيار الوجودي العربي يخطىء بدوره عندما يحاول أن يبحث لذاته عن أصول فكرية في بعض الاتجاهات الفلسفية الوسيطة. كل توفيق من هذا النوع لا يمكن أن يعطي المشروعية لموقف فلسفي جديد، بل إنه هو ذاته غير مشروع. ذلك لان التوفيق يقتضي في هذه الحالة إغفالا للارضية التاريخية للموقفين الفلسفيين الموفق بينهما. إن حقيقة الحلاج أو السهروردي لا تكشف لنا عن ذاتها، عندما نريد أن نبحث فيها كوسيط عن حقيقة فلسفات أخرى كفلسفة «هيدغر» أو «سارتر». لا علاقة واقعية بين قلق سارتر وقلق الحلاج، سوى تلك العلاقة الوهمية التي يقيمها بينهما تحليل ميتافيزيقي.

ولا شك من جهة أخرى في أن الفيلسوف العربي محمد عزيز الحبابي يشعر بضرورة تأسيس اختياره الشخصاني بالصورة التي تجعله مشروعا. لذلك فإننا نجده بعد «الشخصانية الواقعية» ينتقل إلى الشخصانية الاسلامية. ويدرك الاستاذ محمد عزيز الحبابي ذاته أن صفة الاسلامية التي تلحق هنا بالشخصانية يمكن أن تطرح بعض التساؤلات. إذ كيف يتم ضمن هذا المذهب الفلسفي الجمع بين الاسلام والشخصانية ؟ وفي أي اتجاه يسير هذا التوفيق ؟ هل الشخصانية هي التي تسير في اتجاه الاسلام أم الاسلام هو الذي يسير في اتجاه الشخصانية؟

يدرك الاستاذ محمد عزيز الحبابي جدة اللحظة التاريخية التي عليه أن يعرب فلسفيا عن واقعها، ويعبر عن هذا الادراك من خلال الانتقاد الذي يوجهه ضد السلفية. فالفلسفة بالرغم من إيجابيتها «عرفت تعثرا لان زعماء الاصلاح لم يستطيعوا أن يكيفوا آراءهم بالاوضاع الجديدة، فظلت أوساط معينة (كالعمالية والنخبة) تتطور خارج أفكارهم. فكرت السلفية المعاصرة في المشكلات الدينية بمعزل عن سياق التصنيع، مع أن لعالم التصنيع مشاكل جديدة، سيكولوجية ومجتمعية، تتولد عن نمو بنيات مستحدثة في الاوساط العمالية (...) وبما أن السلفيين لم يدركوا العلاقة بين الاصلاح الديني، من جهة، والتطور الاقتصادي، من جهة أخرى، أتت آراؤهم كما لو أن العالم الاسلامي كان يتجه نحو حالة إستقرار، في حين أنه كان يتخبط في أزمة خانقة إثر الصدمة التي ترتبت عن مجابهة الاستعمار والتصنيع.» [15].

نعترف لفيلسوفنا أنه، من خلال هذه الفقرة، مدرك في صورة نقدية لخاصية اللحظةالتاريخية التي يعيشها، من حيث أنها بالنسبة للعالم العربي والاسلامي لحظة أزمة ناتجة عن المجابهة بين المجتمع العربي الاسلامي الذي ظل منذ بدايات القرن الرابع عشر وإلى بدايات

القرن التاسع عشر متميزا أساسا، ببنياته التقليدية التي لم تكن قادرة على الاتجاه نحو النمو، وبين الاستعمار الذي بدأ، منذ ذلك الحين، يفرض على هذه البنيات في جميع مستوياتها نموا مصطنعا جعل من المجتمع العربي الاسلامي مجتمعا تابعا. ونعترف للاستاذ محمد عزيز الحبابي بكونه يدرك النزوع إلى التفاؤل عند دعاة الحركة السلفية الذين حصروا تحليلاتهم للمجتمع في النظر في مسائل العقيدة، ظانين ودافعين إلى الظن بأن إصلاح الامور على هذا المستوى وحده كاف للسير بالمجتمع نحو حالة الاستقرار. بالرغم من إيجابيتها فالحركة السلفية ظلت عاجزة، في نظر الأستاذ الحبابي، عن إدراك مظاهر الأزمة في الواقع العربي الراهن.

ولكن السؤال يظل مطروحا، مع ذلك، عن البديل الذي يقدمه الاستاذ محمد عزيز الحبابي. هل يقوم بتحليل تاريخي للواقع العربي الراهن لكي يتعرف فيه بصورة أدق وأشمل عن الكيفية التي يمكن أن يندرج بها ضمن ذلك الواقع موقف فلسفي يعبر عنه، من جهة، ويؤثر إيجابيا في مساره من جهة أخرى ؟

حين يعلن محمد عزيز الحبابي عن إختياره الفلسفي الشخصاني، فإن مبررات هذا الاختيار لا تكون لديه دلائل تستند إلى تحليل تاريخي، بقدر ما هي، في نهاية التحليل، وعندما يصبح ذلك الموقف شخصانيا إسلاميا، دلائل فلسفية تهدف إلى بيان التوافق بين الشخصيانية والاسلام.

في كتابه*«الشخصانية الاسلامية» يتجه البحث عند محمد عزيز الحبابي منذ البداية إلى كل ما يثبت التوافق بين الشخصانية والاسلام. ونقرأ له بهذا الصدد قوله :«إننا نحيا معتقداتنا، ونبرهن عليها في خضم الفعل، إذن : فلكي نعرف إلى أي حد يمكننا أن نقول بأن الاسلام «شخصاني»، يلزمنا أن نبرز الافكار الاساسية المتعلقة بالمعتقدات، والطرق المتبعة لعرضها (الاسلوب الميتافيزيقي)، وخاصة الصلات التي تجمع بين المعتقدات والفعل».[16]

لذلك نجد البحث يتجه عند محمد عزيز الحبابي نحو ما يثبت وجود فكرة الشخص في الاسلام. وحيث أن الكاتب ينطلق من تعريف الشخص بأنه «قوة مبادرة واختيار، يلتزم، ويندمج، وينسجم، يشعر، فيقبل أو يرفض» [17]، فإنه يبحث داخل الفكر الاسلامي عن كل ما يمكن أن يثبت تبنيه للخصائص اللازمة لتعريف الشخص كالاستقلال الذاتي والوعي والمسؤولية.

ويصل محمد عزيز الحبابي إلى النتيجة التي تعتبر غاية بحثه ومنطلقه في الوقت ذاته، وهي أن الاسلام شخصاني. يقول : «إذا كان جوهر الشخصانية يكمن في المعنى الدقيق الحاد الذي يكونه الكائن البشري عن كرامته وعن كرامة الآخرين؛ وإذا كانت الكرامة تتمثل في وعي كل منا لاناه كقيمة في ذاتها ضمن عالم من المغامرات عليه أن يعانيها، كمغامرة التحرر مع احترام الآخرين، وأخيرا إذا كانت الحريات تستلزم مسئولية كل واحد منا وتضامنه مع الآخرين، ومساواته لكل الاشخاص: فإن الاسلام الصادق لن يكون إلا شخصانيا.» [18]

إن ما يلفت النظر هنا هو أن التوفيق يسير في اتجاه البحث عما يثبت أن الاسلام شخصاني، لا في اتجاه البحث عما يثبت أن الشخصانية إسلامية. وحيث أن هذه النتيجة هي الغاية، فإن هذا يقود الاستاذ الحبابي إلى أن يعلن أن الاسلام «يتكيف ويتجدد، مثلا : بإمكانه أن يتخلى عن بعض المبادىء (كالاسترقاق وتعدد الزوجات)، وأن يبعث الحياة في أخرى أصيلة. ألا يؤكد القرآن أن «لكل أجل كتاب»، يعني أن لكل جيل رؤية للعالم تتناسب مع درجته من التطور.»[19]

إن التكيف الذي يضمن التوفيق يحصل إذن من جانب العقيدة التي تؤول تأويلا شخصانياً. وهكذا نرى أن الاختيار الشخصاني هو الذي تعطاه الاولوية، وهو الذي يتحكم في مسار الجهد الفكري الذي يبذله الاستاذ محمد عزيز الحبابي. فالامر لا يتعلق باختيار يقوم على أساس من تحليل للواقع الذي يستلهمه ويؤثر فيه، بل يقوم فقط على التوفيق الفلسفي بين وجهتين من النظر.

— 5 —

لقد رأينا في الفقرات السابقة أن الميتافيزيقا من حيث هي الموقف الذي يتجاوز عما يخلقه التاريخ من اختلاف، ومن حيث هي كذلك الموقف الذي يفقد حريته إزاء المذاهب الفلسفية المختلفة، قد كانت سائدة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر في ثلاثة صور تتفق، رغم اختلافها، في نظرتها الميتافيزيقية إلى الواقع العربي الراهن وفي تعيينها الميتافيزيقي لما يمكن أن يرجع إلى الفلسفة من مهام ضمن ذلك الواقع. وتتجلى النظرة الميتافيزيقية في إغفال خصوصية واقع الانسان العربي المعاصر، وفي إبراز الارادة على المطابقة بين الاسئلة التي يلقيها واقع هذا الانسان الذي يعيش زمانا تاريخيا خاصا وبين الاسئلة التي طرحتها أزمنة تاريخية أخرى.

لقد كان الاتجاه الاول يطابق مطابقة ميتافيزيقية بين مشكلات المجتمع العربي الاسلامي في العصور الوسيطة وبين مشكلات المجتمع العربي الاسلامي في الزمن المعاصر. وبناء على ذلك كانت تحصل مطابقة بين المهام التي أنجزها الفكر الفلسفي في الزمن الذي مضى، وبين المهام التي على الفكر الفلسفي أن ينجزها من أجل الزمن الذي سيقبل. لقد كان يبدو لدعاة هذا الاتجاه أنه يمكن مواجهة التيارات الفلسفية الغربية المعاصرة بموقف نقدي يستند إلى الفلسفات العربية الاسلامية الوسيطية. ولم يكن ذلك الموقف يأخذ بعين الاعتبار، كما بينا ذلك، الارضية التاريخية التي نشأت ضمنها الفلسفات الغربية التي يريد أن ينتقدها، ولا الارضية التاريخية للفلسفات العربية الاسلامية الوسيطية التي يريد أن يستند إليها في هذا الانتقاد.

ومن هذا الموقف الذي يريد أن يضمن إستمرار بعض المذاهب الفلسفية نجد خلطا في تقييم تلك الفلسفات بين قيمها المعرفية التي يستطيع التطور الموضوعي للمعارف الانسانية أن يحكم وحده بإمكان استمرارها، وبين العناصر الايديولوجية الممتزجة بتلك القيم المعرفية والتي لا يمكن نقلها من عصر إلى آخر دون أن يكون ذلك مصحوبا بموقف إديولوجي جديد.

ولكن الصفة الميتافيزيقية لا تغيب عن موقف يبدو مضادا لهذا، وهو الذي يطابق بين مشكلات الغرب المعاصر ومشكلات العالم العربي المعاصر، فينتج لديه تصور عن إمكان المطابقة بين الموقفين الفلسفيين اللذين يستجيبان لهذين الواقعين. تعامل الفلسفة هنا في الحالتين كما لو كانت مجموعة من النظريات التي تنشأ وتتطور في استقلال عن الواقع التاريخي الخاص بها، بينما يفترض في الفلسفة في الحالتين أن تكون مجموعة من النظريات التي تستطيع التأثير في تغيير الواقع بصورة إيجابية. غير أنه يقع في الحالتين إغفال الشروط الموضوعية التي تنشأ فيها النظريات الفلسفية وتخضع لمسار معين من تطورها، كما يتم إغفال الشروط الموضوعية التي تجعل النظريات الفلسفية المختلفة على مستويات متباينة من حيث قدرتها على التأثير في المسار التاريخي في اتجاه معين. إن الفلسفة التي تُنقل دون تحليل لخصوصية الواقع التاريخي الذي نشأت عنه ولعبت فيه دورا، تكون مصدر بلبلة بالنسبة للفكر الفلسفي أكثر مما تكون عنصرا مساعدا على الفهم والتحليل.

أما الاتجاه الثالث فليس غريبا عن السابقين، ولكنه يتميز عنهما بالوهم الذي يقع فيه عندمايعتقد أنه يتجاوزهما بمحاولة التوفيق التي يلجأ إليها. ومظهر الوهم أن كل محاولة للتوفيق تقوم على تجريد لا تاريخي ولا موضوعي لفترتين تاريخيتين، فتفترض التطابق المعرفي بين النتاج النظري لهما، بل أكثر من هذا تفترض أن الانسان الذي يلقى السؤال ويقدم الجواب يظل هو ذاته رغم اختلاف الفترات التاريخية. وبينما يظن الفلاسفة الذي يسيرون في هذا الاتجاه أنهم يجدون الخلاص من حيرة الفكر العربي المعاصر في محاولات التوفيق تلك، نرى من جهتنا أن مثل هذه المحاولات إنما تعمل على خلق نوع من البلبلة بالنسبة للفكر الفلسفي، فتعوقه من جهة أولى عن فهم الفلسفات التي يتعامل معها فهما موضوعيا يأخذ بعين الاعتبار علاقتها بشروط نشأتها، كما تعوقه من جهة ثانية عن فهم الشروط الموضوعية التي يكون عليه أن يحققها في ذاته لكي يصبح الموقف الذي يستجيب نظريا لمقتضيات لحظته التاريخية.

لقد وصفنا هذه الاتجاهات جميعها بكونها ميتافيزيقية لاننا أخذنا منها ما يوحدها وهو إغفالها للتاريخ كعنصر أساسي في خلق الاختلاف. ولقد وصفنا تلك الاتجاهات جميعها بكونها ميتافيزيقية لانها تفترض على مستوى تاريخ الفلسفة وجود نوع من الاستمرار في السؤال الفلسفي ونوعا من التماثل في الاجابات التي يمكن أن تقدم هن هذا السؤال. كما أن نعت الفلسفات السائدة في العالم العربي المعاصر بالصفة الميتافيزيقية يتفق مع كونها تفترض على مستوى الواقع البشري أن الانسان الذي هو أساس السؤال والجواب الفلسفيين يحتفظ بماهية مطلقة رغم اختلاف الشروط التاريخية.

— 6 —

نريد الآن أن نلقي بعض الاسئلة التي ستساعدنا، من جهة أولى، على توضيح موقفنا من طبيعة الموقف الفلسفي الذي نستطيع أن نحكم عليه بتجاوزه للميتافيزيقا، كما تساعدنا، من جهة ثانية، على معرفة الشروط التي جعلت الفكر الفلسفي العربي الحالي على ما هو عليه.

سؤالنا الأول هو : هل يعني قولنا إن الفيلسوف العربي المعاصر ينبغي أن ينطلق من موقف الحرية إزاء الفلسفات الوسيطية العربية والمعاصرة الغربية، أننا نقول بأنه ليس من حق هذا الفيلسوف أن يجد في الفلسفات المذكورة دعامة أو عناصر للاستمرار ؟ إننا بعيدون عند ذلك في الواقع. لاننا وإن كنا ننظر إلى جميع الفلسفات من حيث أنها تعبير إيديولوجي عن فترتها التاريخية، فإن هذه النسبية التاريخية لا تعوقنا مع ذلك عن اعتبار القيمة المعرفية لكل فلسفة. إننا نعتقد أنه لا يمكن لاية فلسفة أن تكون تعبيرا إيديولوجيا أو أن تلعب دورا إيديولوجيا، ما لم يقم ذلك على أساس من عناصر معرفية تقدمها تلك الفلسفة بالاستناد إلى المستوى المعرفي لعصرها.

نتساءل ثانيا : لم نعتبر أن كل نظرية تريد أن تكون مجرد إستمرار لغيرها من الفلسفات الماضية أو المعاصرة إن هي إلا مجرد موقف ميتافيزيقي غير قادر على الاندماج في واقعه التاريخي سواء على مستوى التعبير عنه أو على مستوى التأثير فيه ؟

وجوابنا أننا نعتقد بأن الانسان العربي المعاصر يعاني من حالة إنفصام تظهر بصورة مختلفة تبعا لاختلاف مستويات ظهورها.

فعلى المستوى الثقافي، وضمن علاقته بالانتاج الثقافي لماضيه الحضاري، نجد أن الانسان العربي يتعرف، من جهة أولى، على ذاته ضمن هذا الانتاج الثقافي، ولكنه يشعر، من جهة ثانية، أن هذه الذات الثقافية لا يمكن أن تكون بما هي عليه الاساس الموضوعي الوحيد للاستمرار نحو المستقبل. هناك، لا شك، معارف علمية وفلسفية كانت لها قيمتها المعرفية بالنسبة للفترة التاريخية التي أنتجت فيها. غير أن هذه القيمة لا يمكن أن تمتد فتخترق الزمان وما يحصل فيه من تطور للمعارف الانسانية لكي تصبح قيمة مطلقة. إن النظرة الايديولوجية وحدها تقبل مثل هذا الامتداد اللاموضوعي، أما النظرة العلمية فإنها ترفضه. إن تلك المعارف التي أنتجها العرب في فترة ازدهار حضارتهم، قد ساهمت، لا شك في ذلك، في التطور العام للمعارف الانسانية. ولكن تلك المساهمة لا تمنحنا مباشرة الحق في أن تصبح معارف ذات قيمة نظرية مطلقة، بل إن هذه المعارف تظل نسبية نسبية تاريخية. نتقدم في الفهم الموضوعي لهذه المسألة عندما نأخذ بعين الاعتبار أن الصورة الحالية لعلاقة الفكر العربي الفلسفي بماضيه، ناتجة عن حالة الركود التي عرفها العالم العربي الاسلامي لمدة قرون. في فترة الركود هذه، لعبت المعارف التي أنتجها العالم العربي الاسلامي في فترة ازدهاره الحضاري دورا إيجابيا في تطوير المعارف الانسانية بصفة عامة. ولكن هذا التطور قد سار، كما هو الشأن في ميدان المعرفة، بصورة تجعله تجاوزا معرفيا مستمرا لمجموع المعارف المتنوعة التي انطلق منها.

لذلك، فإن كل نظرية ترغب في أن تكون إستمرارا للمعارف العربية الاسلامية الوسيطية، لن تكون بطبيعة الحال قادرة على مواجهة المشكلات العلمية والفلسفية التي يواجهنا بها عصرنا. فمثل هذه النظرية تغفل دليلين مضادين لرغبتها. إنها تغفل أولا دينامية الفكر البشري بصفة عامة، تلك الدينامية التي جعلته يتجاوز تجاوزا موضوعيا المعارف التي يراد للفكر

العربي المعاصر أن يكون استمرارا لها. هذا التجاوز الموضوعي كان من نتيجة أن المشكلات النظرية والعلمية التي على الانسان العربي المعاصر أن يواجهها نظريا وعلميا، ليست هي ذات المشكلات التي واجهها الانسان العربي في فترة ازدهار حضارته أو في فترة ركودها. فالنظرية التي تطلب الاستمرار تغض جزءا كبيرا من المعارف التي أنتجها في وقت ازدهاره غير قادر على أن يكون أساسا موضوعيا للاستمرار المطلوب. إن قيمة كثير من المعارف بهذا المعنى لا تحتفظ إلا بقيمة معرفية نسبية بالنسبة للفترة التي أنتجتها.

ثم إن كل نظرية تطلب الاستمرار تغفل، من جهة أخرى، دليلا ثانيا مضادا لها وهو أن فترة ركود الفكر العربي في مجال الانتاج العلمي والفلسفي لا تطابق مطابقة تامة بقاء المعارف التي انتجها في فترة ازدهاره على ما كانت عليه. ففي الوقت الذي أصبح فيه الفكر العربي عاجزا عن تطوير المعارف التي أنتجها إلى ذلك الحين، كانت تلك المعارف ذاتها قد دخلت في مرحلة جديدة من التطور حين أصبحت جزءا من بنية جديدة هي بنية الفكر الاوربي في مرحلة نهضته. إن كل نظرية فلسفية يكون لها مطلب الاستمرار، وتكون لها رغبة تطوير الفكر العربي إعتمادا على ما أنتجه هذا الفكر ذاته في مرحلة ازدهاره، تغفل أن تلك المعارف لم تبق على حالها منذ نهاية فترة الازدهار، وأنه تم تطويرها بالفعل، كما تُغفل أن تلك المعارف ليست غريبة تمام الغرابة عن المعرفة الانسانية المعاصرة. إنها جزء من العناصر التي إعتمدها الفكر البشري في تطوره لكي يصل إلى المستوى المعرفي الذي يعرفه حاليا.

يمكن أن نعبر عن الفكرتين السابقتين بصورة موحدة فنقول : إنه إذا كان الفكر الانساني قد تجاوز في مرحلته الراهنة، تجاوزا موضوعيا، المعارف العربية الاسلامية الوسيطية، فإن هذا التجاوز الموضوعي لم يكن تجاوزا عنها بل تجاوزا بها عن طريق احتوائها. لذلك لا يمكن أن يقع المطلب بالاستمرار في الوقت الحاضر بناء على تلك المعارف دون أن يكون هذا المطلب مجرد مطابقة ميتافيزيقية تغفل كل أنواع التقدم الموضوعية التي حققها الفكر الانساني عموما في طرح المشاكل، بل وتغفل أن الفكر الانساني يواجه في الزمن المعاصر مشكلات جديدة.

ولكن الانسان العربي المعاصر لم يعان الانفصام في علاقته بماضيه الثقافي فحسب، بل عاناها أيضا في علاقته بالحاضر الثقافي الغربي. فكما أن كثيرا من مظاهر النمو في العالم العربي المعاصر، مثلما هو الشأن في البلدان الراغبة في النمو عموما، إنما هي مظاهر قد فرضت على هذا العالم فرضا مصطنعا من خارج دون أن تكون لها قدرة الاندماج في بنياته التقليدية ودفع هذه البنيات نحو نمو حقيقي متناسق ومتكامل، فإن الحال على المستوى الثقافي لا يختلف كثيرا عما يبدو عليه على المستوى الواقعي للحياة المجتمعية والاقتصادية والسياسية. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، حين بدأت تبرز في العالم العربي الاسلامي الرغبة في تجديد الصلة بالمساهمة الفعّالة في تطور الفكر الانساني، نفذت إلى العالم العربي عديد من الافكار والمذاهب الفلسفية الغربية التي تبناها عدد من المفكرين العرب. غير أن هذه الافكار قد برهنت على عدم قدرتها على الاندماج الفعال في البنيات الثقافية التقليدية للعالم العربي، كما أبانت عن عدم قدرتها على المساهمة في دفع تلك البنيات نحو تطور حقيقي يجعلها على صلة

تأثير وتأثر مع الواقع المجتمعي الذي تتعامل معه. ولم تكن الفلسفات التي تم تبنيها تجد دليل وجودها أو مبررات نقلها إلا عند أولئك الذي قاموا بتبنيها. فهي لم تستطع لا أن تعبر عن الواقع المجتمعي الذي تتعامل معه تعبيرا حقيقيا، ولا أن تؤثر فيه تأثيرا في اتجاه تغيير إيجابي. إن تلك الفلسفات التي نقلت بدون تحليل لاساسها الموضوعي قد ظلت، في نهاية الامر، غريبة عن الشروط الموضوعية الجديدة التي نقلت إليها.

وهكذا نرى أن الانفصام الذي عاني منه الفكر العربي المعاصر كان إنفصاما مضاعفا. فبينما لم يكن يجد في العناصر الآتية من ماضيه الثقافي القدرة على أن تكون وحدها أداة الاستمرار في المساهمة الايجابية في تطور الفكر الانساني، فإنه لم يكن يجد في النظريات الفلسفية الغربية الاداة النظرية التي يمكن أن تكون قادرة وحدها على جعله مهيئا لمواجهة المشكلات المعاصرة. ولابد، لقيام الموقف الفلسفي الذي يعبر عن اللحظة الراهنة، من قيام نظريات فلسفية تأخذ فيها خصوصية هذه اللحظة الراهنة الأولوية التي تستحقها. فإذا كان الانفصام كما رأينا مضاعفا، فإن النقد الذي يعتمد التاريخ ينبغي أن يكون مزدوجا. وسيكون على هذا العمل النقدي أن يتبين أولا العناصر الاساسية التي يمكن أن يعتمدها الموقف الفلسفي المعاصر. سيكتشف الفيلسوف الذي يقوم بهذا النقد أننا لا يمكن أن نكون، بمجرد رغبة، إستمرارا للفلسفة العربية الوسيطية، لان علينا أن نأخذ بعين الاعتبار فترة الركود وما وقع خلالها من تطوّرات معرفية ساهمت في خلق تاريخ آخر. كما سيدرك هذا الفيلسوف، من جهة أخرى، أننا لا يمكن أن ننقل المذاهب الفلسفية الغربية نقلا ميكانيكيا لانها نتيجة للحظة تاريخية ذات خصوصية نوعية. إننا نحيا حقا مع الحضارة الغربية نفس الزمن المعاصر، وإن المشكلات الانسانية قد أصبحت اليوم بالضرورة مشكلات كونية، وإن عالمنا قد يبدو واحدا، ولكننا لا نمتنع لاجل ذلك من أن نعود إلى عبارة «غارودي» التي سبق لنا أن استشهدنا بها لنقول : إن عالمنا المعاصر واحد، ولكنه عالم ممزق. ومظهر التمزق أن الانسان الذي يحيا هذا العصر منفصم إلى إنسانين لا يعيشان نفس اللحظة التاريخية. إن المعاصرة هنا تقف عند حدود المزامنة، ولكن دون أن تتخذ المعنى التاريخي لها بصورة كاملة.

لقد رأينا إذن أن شروط قيام الموقف الفلسفي المطلوب تنطلق من الوعي بهذا الانفصام المضاعف، ولقد بينا أيضا أن شروط تحقيق هذا الوعي تنطلق من النقد التاريخي المزدوج الذي يعتمد التاريخ كعامل فاعل للاختلاف. فالفكر العربي المعاصر يوجد ضمن وضعية تاريخية تختلف عن وضعية الطرفين اللذين تتراوح رغبته بين أن يكون إستمرارا لاحدهما أو للآخر. كل ذلك لاننا نرى أن إدراك الاختلاف من شأنه أن يحقق الشرط الاساسي والضروري لقيام فكر فلسفي عربي معاصر : شرط الحرية إزاء هذين الطرفين الفكريين أو الفلسفات العربية الوسيطيه والفلسفات الغربية المعاصرة.

كل هذا يمهد لطرح السؤالين الضروريين المترابطين الآتيين : لماذا كان الفيلسوف العربي المعاصر ذاهلا عن إدراك هذا الانفصام المضاعف ؟ ولماذا لم يستطع ذلك الفيلسوف أن يقوم بالنقد الضروري الذي يتطلبه بناء الموقف الفلسفي الجديد ؟

يمكن فهم ذلك في نظرنا ضمن شرطين رئيسيين أولهما الكيفية التي يضع بها الفيلسوف العربي المشكل، وثانيهما المحددات المجتمعية التي تدفعه إلى تحقيق شروط الموقف الفلسفي المطلوب أو تمنعه من ذلك.

إننا نرى أن الفيلسوف العربي يقتصر على وضع المشكلة ضمن تاريخ الفلسفة، ويتوهم ويوهم أن الحل يوجد في الارتباط بذلك التاريخ. يصبح كل الاشكال عند ئذ هو أن نختار من بين المذاهب ذلك الذي نراه صالحا لان نعلن إنتماءنا إليه. يتمحور جهد الفيلسوف العربي المعاصر، في هذه الحالة، حول موضعة ذاته ضمن التصنيفات الجاهزة لتاريخ الفلسفة، وقد لا يصل إلى أن يدرك أن الاشكال الحقيقي يوجد خارج تلك التصنيفات كلها، أو أن هذا الاشكال لا يمكن أن يحل إلا ضمن علاقة حرية بتلك التصنيفات والمذاهب.

ونظن أن ما نقول به هنا يتفق مع ما قال به ناصيف نصار الذي يرى أن جهود الفيلسوف العربي المعاصر لم تفلح في أن تحرره من تاريخ الفلسفة. [20] وإن التردد بين الفلسفات العربية الاسلامية الوسيطية وبين الوضعية المنطقية لا يمثل في نظر ناصيف نصار إلا نوعا من التمزق الداخلي الذي يعاني منه الفكر العربي المعاصر في علاقته بتاريخ الحضارة.

على أن الارتباط بتاريخ الفلسفة لا يفسر وحده، في نظرنا، عجز الفكر العربي المعاصر عن التعبير عن واقعه التاريخي المباشر والتأثير في هذا الواقع في اتجاه تغيير إيجابي. فلا بد من البحث، من جهة أخرى، في الشروط المجتمعية العامة والخاصة التي تشرط علاقة المفكر العربي باللحظة التاريخية الواقعية التي يحياها.

فإذا كانت هذه اللحظة التاريخية قد تميزت من الناحية المجتمعية والاقتصادية بفترة الركود وتوقف النمو التي عرفها العالم العربي، فإن نقطة انطلاقها التي كانت في القرن التاسع عشر قد عرفت إستعمار البلدان العربية والاحتكاك، بفضل ظاهرة الاستعمار ذاتها، بواقع آخر هو واقع الدول الاوربية التي تقاسمت الهيمنة على العالم العربي. لقد كانت ظاهرة الاستعمار، بالرغم من كل سلبياتها،نقطة إنطلاق لنفاذ كثير من مظاهر التحديث إلى الواقع المجتمعي والاقتصادي للعالم العربي المعاصر. ولكن هذا الاتصال بين واقعين حضاريين مختلفين لم يقف عند المستوى الاقتصادي والمجتمعي، بل كان إتصالا له آثاره الثقافية؛ إذ أدى الاتصال إلى نفاذ عدد من المشكلات والمفاهيم إلى الفكر العربي، بل إن طرح الفكر العربي لمشكلة الهوية التي تخصه قد كان من نتيجة هذا الاتصال. إن ما لم ينجح فيه الفكر العربي حتى الآن، من خلال التيارات السائدة، هو التخلص من هيمنة الارتباط بتاريخ الفلسفة. يلاحظ ناصيف نصار هذه الوضعية ويعبر عنها قائلا : «نستطيع سوسيولوجيا أن نقول بأن الثقافة العربية قد أنتجت هاتين المحاولتين للجواب (يوسف كرم، والوضعية المنطقية) وهما يرجعان إلى تاريخ الفلسفة، لأنها هي ذاتها في وضعية دنيا بالقياس إلى الثقافة العربية الوسيطية وإلى الثقافة الغربية المعاصرة»[21].

ولا نستطيع من جهتنا أن ننكر أن وجود الثقافة العربية المعاصرة في علاقة دونية مع الطرفين الثقافيين المتمثلين في الثقافة الوسيطية وفي الثقافة الغربية المعاصرة، قد كان من الناحية السوسيولوجية سببا لما هي عليه الثقافة العربية المعاصرة. ولكننا مع تأكيدنا لهذا السبب لا نراه كافيا. ذلك لانه ينبغي للتحليل السوسيولوجي أن يذهب أبعد من ذلك، فيبحث في موقع الفيلسوف العربي داخل المجتمع العربي المعاصر، وفي علاقة ذلك بكيفية وضعه للمشكل أو بالصورة التي يقدم لنا بها إشكالية معينة لفهم ذلك المشكل. فمن شأن التحليل الذي يذهب هذا المذهب أن يقودنا لا إلى فهم أكثر وضوحا لموقع الفيلسوف العربي ضمن المجتمع الذي يريد أن يستلهمه ويساهم في التغيير الايجابي له، بل إنه، فوق ذلك، سيقود الفيلسوف العربي الذي يتوق إلى ذلك التغيير الايجابي إلى أن يتبين أن الموقع الذي يوصله إلى حيث يريد ليس هو الارتباط بتاريخ الفلسفة ومحاولة الانتماء إلى تصنيفاته الجاهزة، بل هو الانتماء إلى المشاكل الواقعية للحظة التاريخية. ولا نشك في أن اختيار الانتماء الاول دون الثاني هو الذي جعل كثيرا من الفلاسفة العرب يفقدون، بالرغم من المجهود النظري الذي يبذلونه، كل قدرة على التأثير في المسار التاريخي لمجتمعهم. ونعود إلى حالة عبد الرحمان بدوى التي يتمثل فيها بصورة أقوى ما نريد قوله. فالرجل يختار أن يكون فيلسوفا وجوديا ظانا أنه بمجرد ذلك يحقق نوعا من ثورة نظرية في الفكر العربي. ولكن ظنه بفلسفة لا يطابق واقعها. لقد صرف عبد الرحمان بدوي النظر عن الوجود التاريخي ليوجهه نحو الوجود الميتافيزيقي. ولا يتعلق الامر هنا، في نظرنا، بمجرد اختيار نظري، بل هو اختيار بالتجاوز عن المشاكل الواقعية للمجتمع العربي المعاصر. لذلك فإنه ليس غريبا أن تكون الفلسفة التي يقع ضمنها مثل هذا الاختيار غير قادرة على التأثير في المسار التاريخي للمجتمع الذي نتجت فيه. إن هذه الفلسفة تظل غريبة عن المشاكل الواقعية للناس، ما دامت قد اختارت أن تمارس تأملتها خارج هذه المشاكل.

وليس ما نقوله هنا إلا إشارة إلى الطريق الذي ينبغي أن يسير فيه ويعمقه تحليل إجتماعي، يعمل على أن يأخذ بعين الاعتبار عوامل كثيرة تلقى الضوء على علاقة موقع الفلسفة العربية المعاصرة بالاوساط التي نشأت فيها هذه الفلسفة وتطورت. فالخلل في الرؤية ضمن الفكر العربي المعاصر ليس مجرد خطل نظري، بل هو متضمن لعناصر إديولوجية.

وهكذا نرى أن سمة الميتافيزيقا التي طبعت التيارات الفلسفية التي سادت في العالم العربي، قد منعت هذه الفلسفات من التفاعل مع واقعها التاريخي تفاعلا إيجابيا، فلا هي استطاعت أن تعكسه بصورة أمينة وتساهم في تفسيره، ولا هي استطاعت أن تؤثر فيه. لذلك لم يستجب الواقع لهذه الفلسفات لأنها لم تتبن مشاكله الواقعية. كما أن السمة الميتافيزيقية للفلسفات التي سادت العالم العربي قد منعتها من جهة أخرى من التفاعل الايجابي مع المعطيات المعرفية لعصرها، وخاصة فيما يتعلق منها بأنواع التقدم التي حققتها العلوم الانسانية. فإلى جانب الثورة التي تحققت في العلوم الفيزيائية والتي طورت إلى حدود بعيدة معرفة الانسان بالطبيعة ووسائل تعامله معها، هناك أنواع من التقدم الايجابي التي تحققت في مجال العلوم الانسانية وطورت معرفة الانسان بقوانين التنظيم المجتمعي. لقد اختار الخطاب الفلسفي

العربي المعاصر أن يظل غريبا عن كل هذا، فزاد ذلك من اتصافه بالميتافيزيقية، ومن ذهوله عن خصائص لحظته التاريخية، ومن تبعيته للخطاب الفلسفي الذي صدر عن أزمنة تاريخية أخرى. لقد حاولنا في هذه الدراسة أن نتبين مظاهر هذه الازمة في الفلسفة العربية المعاصرة ونكشف عن أسبابها. إلا أن هذا لا ينبغي أن ينسينا وجود فلسفات عربية حاولت، ولا زالت تحاول وإن لم تكن لها السيادة النظرية، أن تجعل وعيها بالتاريخ والاختلاف أساسا لتجاوزها للميتافيزيقا، ونرى أن هذه الفلسفات يمكن أن تكون موضوع دراسة مستقلة.

الهـوامـش

1) يوسف كرم : «**العقل والوجود**» دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية.
2) يوسف كرم : نفس المرجع ص 7
3) نفس المرجع السابق ص 11
4) المرجع السابق ص 64
5) المرجع السابق ص 192
6) نستعين هنا بالتحليل الذي قام به السيد حسين مروة عن فلسفة الكندي في الجزء الثاني من كتابه : «**النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**» . دار الفارابي، بيروت 1979
7) محمد عزيز الحبابي في مقاله : «**من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته**» ، مجلة دراسات أدبية وفلسفية، السلسلة الجديدة العدد 1، 1976 — 1977.
8) محمد عابد الجابري في مقاله عن الفارابي الذي نشر في أماكن متعددة، منها العدد الاول من السلسة الجديدة من مجلة دارسات أدبية وفلسفية. (1976 — 1977)
9) راجع روجي غارودي في كتابه «Perspectives de l'homme».
10) المرجع السابق ص 6
1) استعنا في ذكر هذه العوامل بكتاب «غارودي» السالف الذكر، وكذلك Raymond Diaz.
12) راجع «غارودي» في كتابه السالف الذكر ص 20
13) المرجع السابق ص 31 — 32
14) انظر جورج لوكاتش في كتابه Existentialisme ou marxisme P 49.
15) محمد عزيز الحبابي، «**الشخصانية الاسلامية**»، دار المعارف بمصر 1969 ص 125
16) المرجع السابق ص 10
17) المرجع السابق ص 11
18) المرجع السابق ص 129
19) المرجع السابق ص 129
20) راجع ناصيف نصار في مقاله Remarques sur la renaissance de la philosophie dans la culture arabe moderne. in : «**Renaissance du monde Arabe**» , ed. SNED, Alger.
21) نفس المرجع السابق.

محمد المسناوي

الوضعية المنطقية في الفكر العربي
(مظهر من مظاهر الاستلاب)

في البداية لابد من تحديد المقصود بمفهوم الاستلاب، ذلك أن لهذا المفهوم معاني مختلفة : حيث تحاول كل فلسفة ان تمنح له تفسيرا يتوافق مع خلفياتها الفكرية والايديولوجية. وبصرف النظر عن تتبع تاريخ هذا المفهوم والتفسيرات المختلفة التي اعطيت له، يمكن القول بأن ادراك استلاب العمل (أي فصل الانتاج عن المنتج : ويمكن توسيع مفهوم الانتاج ليشمل الانتاج المادي والفكري، لأن الانسان لا ينتج أشياء فحسب، بل ينتج أيضا أفكارا ونظريات ومؤسسات قانونية واجتماعية). هو الأساس لفهم كافة الأشكال الاستلابية : الاقتصادية والاجتماعية (فعلى المستوى الاقتصادي يكون مردود قوة عمل الانسان المستلب غريبا عنه، وفي خدمة آخر. وعلى المستوى السياسي يكون هذا الانسان محكوما من قبل طبقة مستغلة لا تعبر عن تطلعاته وإرادته) وكذا الاستلاب الايديولوجي (وعلى المستوى الايديولوجي تحاول الدولة حقن ايديولوجيتها في عقل الانسان المضطهد كما تحاول اقناعه بانها كيان مقدس وأبدي وفوق الطبقات وصراعها). حيث يفصل الانسان عن انتاجه الفكري، ويصبح غريبا عنه، ويستلب وعيه في الايديولوجيا[1] التي تخفي تناقضات الواقع بوعيها الزائف.

ويمكن التمييز في المفهوم الماركسي لتجربة الاستلاب بين عناصر أساسية ثلاثة : العنصر الأول هو الاستلاب نفسه : «ويدل لفظ الاستلاب في الفلسفة على حالة الوعي الذي لم يعد يستطيع التعرف على خصائصه وصفاته في الوجود الخارجي عنه، فيصبح نتيجة لذلك مفصولا عن نفسه، ويكون موضوع هذا الانفصال اما وعيا فردياً أو جماعة أو طبقة اجتماعية أو مجتمعا بأسره»[2].

العنصر الثاني : هو الوعي بالاستلاب : ان هذا الوعي هو بداية الاحساس بتجربة الاستلاب بل هو يقظة الشرط الذاتي عند الأفراد والجماعات، وهو بالتالي بداية التحرك من أجل التغيير.

العنصر الثالث : هو الثورة على هذا الاستلاب : أي الثورة على شروط الواقع القاسي وتصميم الانسان على التدخل ليسهم في صنع مصيره.

وبما أن هذا التحديد الماركسي لمفهوم الاستلاب يشمل كافة أنواع الاستلابات الأُخرى ويعطينا تصورا دقيقاً عن الشروط الضرورية لتجاوز هذه الاستلابات، فسنحاول استعماله في تحليل الفكر الوضعي المنطقي، من خلال ز.ن. محمود.

هناك في الواقع استلابان رئيسيان في فكر ز.ن. محمود، وتتفرع عنهما مظاهر استلابية أخرى : الاستلاب الأول : يتجلى في التبعية المطلقة للفكر الغربي في مرحلة دعوته الى «المعاصرة» (أو الاستلاب الوعي في الآخر). والاستلاب الثاني : (والذي سنتعرف عليه فيما بعد) وهو امتداد للاستلاب الأول ويبدو في المحاولة الفاشلة للتوفيق بين «الأصالة» و «المعاصرة» وذلك في المرحلة الأخيرة من تطوره الفكري :

1) بالنسبة للاستلاب الأول يمكن القول بأنه اذا كانت الوضعية المنطقية قد أثمرت تيارها الفلسفي في وقت بلغت فيه الرأسمالية الغربية، بعد الحرب العالمية الأولى، درجة من الاحتكار أدت إلى تفجير أزمات روحية وفكرية، وما صاحب ذلك من تقدم علمي هائل غيَّر كثيرا من معالم الحياة الأروبية، نتج عنه خوف شديد، وعجز عن هضم نتائجه، إذا كانت الوضعية المنطقية قد جاءت نتيجة لتحولات اجتماعية واقتصادية وثقافية في مجتمع معين[3] فان ظهورها ــ أي الوضعية المنطقية ــ في المجتمع المصري خاصة والعالم العربي عامة، لم يأت نتيجة لتقدم العلوم بل نتيجة لتأخرها وتخلف الحياة العربية في جميع مستوياتها. وهذا ينتهي بنا إلى القول بأن الوضعية المنطقية (كفكر) ليست نتاجا للمجتمع العربي وانه ليس هناك تطابق بين هذا الفكر والواقع العربي : بعبارة أوضح أن صاحب المنطق الوضعي يعيش في عالم ومجتمعه في عالم آخر، وكأن هناك هوة تفصله عن مجتمعه المتخلف. ومن هنا كان الاحساس بالغربة والضياع وعدم الانتماء، بل الشعور بأن ما يكتبه لا يفهمه أحد وان الدارسين لا ينصفون انتاجه، ويمكن أن نستشف هذا الشعور في مقدمة فيلسوفنا لكتابه «نحو فلسفة علمية» حيث يشير بروح يائسة الى أن كتبه السابقة قد هوجمت من طرف النقاد ولم تلق الاهتمام الذي كان ينتظره. ويرجع فيلسوفنا ذلك الى أن الذين تناولوا كتبه بالدراسة كانوا يصدرون احكامهم «فيما ليس يعلمون» يقول : «ولو حكمت على مصير هذا الكتاب (يقصد كتابه «نحو فلسفة علمية») في ضوء ما قد أصاب إخوة له سبقته الى النشر لقلت قولة يائس انه لن يظفر من فرسان الفلسفة... بنظرة، لكنه رغم ذلك سيكون منهم موضع حكم يصدرونه عليه»[4].

يعتقد ز.ن. محمود أن نقاده ــ سواء كانوا مثاليين أو ماديين ــ جاهلون لما يقول ولا يفترض أن ما يقوله هو غير صالح، ولا يستجيب لمتطلبات المجتمع العربي في معركته ضد التخلف والاستعمار الجديد وأنه مجرد ترديد لمقولات غربية : ومن السهل جدا أن نلمح لكل جزء من أجزاء مذهب فيلسوفنا أصولا عند فلاسفة التحليل، ولكن قبل أن نمضي في انجاز هذه المهمة نشير الى أننا لن نقف طويلا عند هذه المسألة وذلك ايمانا منا بأنه ليس المهم هو أن نرد مواقف ز.ن. محمود إلى مقالات الوضعيين ــ الذرين المناطقة بل الأهم هو الوقوف

بعد هذه الخطوة على «اغتراب» فكر فيلسوفنا وسقوطه في متاهات الوضعية المنطقية : وهكذا فاذا أخذنا :

أولا : تحليله للعالم الى وقائع ذرية وجدناه هو نفسه ذلك التحليل الذي قام به كل من «رسل» و«فتجنشتين»، ولا يقف ز.ن. محمود عند حد عرض تحليلات الذريين المناطقة للعالم بل انه يمزج مزجا فاشلا بين آراء الذريين والوضعيين المناطقة ليطلع علينا بصورة مشوهة للوضعية المنطقية.

ويمضي ز.ن. محمود مع الوضعيين ـــ الذريين المناطقة ليفترض وجودا مكونا من مجموعة وقائع واحداث جزئية غير مترابطة، بل ان العالم عنده في الأخير هو هذه المعطيات الحسية والجزئيات المتفردة، وهذا القول يؤدى به الى التمسك بنظرة ذاتية تعتبر المدركات الحسية[5] هي كل ما هنالك، مع التشكيك في واقعية العالم الفزيائي، بالقول بأن هذا الوجود أمر مرجح فقط وانه ناتج عن استقراء، وان احتمال تحول العالم الى حلم قائم دائما، ويترتب عن ذلك أيضا التشكيك في الواقع التاريخي والاجتماعي بل ان الوضعية، الذرية المنطقية بالحاحها على أن العالم قوامه كثرة من وقائع مستقل بعضها عن بعض «تتغافل عما في الواقع المادي والتاريخ الانساني من حركة متصلة وتداخل دائم شامل»[6]. كما أنها تنتهي الى احكام لم يتوصل اليها عن طريق تعميم نتائج العلم التي تم تحقيقها تحقيقا تجريبيا بل انها لا تقوم على أساس تجريبي، فهي تبدو مستخلصة من المنطق الصوري الذي يقدمه لنا ز.ن. محمود وكأنه ليس إلا ثمرة تفكير تأملي. وهذه نظرة مثالية تتنافى مع النظرة العلمية التي ترى ان العالم هو «مجموع الأشياء المادية والظواهر وعلاقاتها، والعلاقات المتبادلة الموجودة خارج الانسان ووعيه ومستقلة عنهما»[7].

وإذا كانت الوضعية المنطقية تنكر موضوعية الواقع الخارجي فإنها تنكر أيضا موضوعية القوانين العلمية وتعتبر العلاقة السببية علاقة منطقية فقط : تستطيع الوضعية المنطقية مثلا أن تثبت أن مفهوم «الاشتراكية، لا ينطوي على شيء واقعي وان العلاقة بين بناء الاشتراكية وبين القضاء على التخلف والفقر هي مجرد علاقة منطقية لا علاقة موضوعية»[8]. وهذه النتيجة المثالية التي تنتهي إليها الوضعية المنطقية لا تعطينا معرفة حقيقية وعلمية بالواقع المادي والاجتماعي.

ثانيا : وإذا كان ز.ن. محمود مجرد مردد لمقولات الآخرين في نظرته الى الوجود فإننا يمكن أن نلاحظ هذا الترديد أيضا في مجال المعرفة : فاعتماده على الحواس كأداة وحيدة للمعرفة، واعتماده أيضا على التجربة بل على «الاحساسات» كمصدر لمعرفتنا بالواقع كل ذلك ليس شيئا جديدا في تاريخ الفلسفة، ويمكن الرجوع إلى منابع هذا اللون من التفكير في المدرسة التجريبية المثالية الساذجة (بركلي ـــ هيوم ـــ ماخ) وهي مدرسة «تقصر التجربة على المجموع الكلي للإحساسات»[9]. وليس هناك حسبها تجربة موضوعية سواء على المستوى المادي أو على مستوى الممارسة التاريخية والاجتماعية. ومن أسس هذه المدرسة التي ينتمي إليها ز.ن. محمود

القول بأن «التجربة» لا يمكن أن تعطي المعرفة أي معنى ضروري وعام : فلا مجال ــ حسبها ــ للحديث عن حقيقة موضوعية ضرورية، ضرورة يمكن قيامها في استقلال عن الذات المتأملة، ضرورة يمكن معرفتها والسيطرة عليها والتنبؤ بها... والمعرفة العلمية ــ حسبها ــ تقتصر على معرفة المعطيات الجزئية فقط دون أية محاولة لتجاوزها الى ايجاد نظرية تركيبية شاملة.

وواضح أن هذه المدرسة التي تستوحي منها الوضعية المنطقية مبادئها تنتهي الى تحديد طاقة الفكر البشري بحدود الميدان «التجريبي»، وهذه المبالغة الميتافيزيقية في دور «التجربة» تقلل من أهمية دور «التجريدات» والنظريات العلمية في المعرفة وتنكر الدور الايجابي والاستقلال النسبي للفكر... بل إن الوضعية المنطقية تنفي الفكر كشيء له وجود واقعي : فالفكر عندها على حد تعبير ز.ن. محمود (وهو هنا يستمد وحيه من روح «فتجنشتين» و «آير») هو «هذه التركيبات اللغوية التي نستطيع ــ ولو من الوجهة النظرية ــ أن ننتهي فيها إلى أساس نتفق عليه، من حيث طريقة استخدامها، وطرائق تركيبها... فإذا انتهينا من ذلك كله الى شيء كان هذا الذي انتهينا إليه دالا على معنى الفكر»[10]. وتستند الوضعية المنطقية في انكارها للفكر كشيء واقعي (على عكس اللغة التي تعتبرها كواقع يتم ادراكه بالحواس). الى مبدئها الرئيسي «امكانية التحقيق» : فالفكر كلمة عامة ينطبق عليها ما ينطبق على الكلمات الكلية المجردة في المنطق الوضعي.

وإذا ما تأملنا هذا «المبدأ» الذي يقوم عليه مذهب فيلسوفنا ألفيناه هو نفسه ذلك المبدأ الذي تقوم عليه مختلف فروع الاتجاه الوضعي المنطقي، بل انه يشكل مع مجموعة المبادىء الأخرى الأساس المشترك للبناء الوضعي المنطقي. والسؤال هو ماذا أضاف ز.ن. محمود في هذا الصدد ؟ لا شيء سوى نقل كتابة تلك المبادىء من اللغة الانجليزية الى اللغة العربية. ولم يتمكن فيلسوفنا من كشف الأبعاد الخطيرة التي تترتب عن الأخذ بهذا المبدأ أو ذاك : فحسب المبدأ المشار إليه وهو «امكانية التحقيق» الذي تعتمد عليه الوضعية المنطقية في رد المعرفة النظرية الى المعطيات الحسية المباشرة[11] ــ التي تؤلف حسبها ــ أساس المعرفة العلمية ــ لا توجد خارج حدود الخبرة الحسية مقولة صدق (باستثناء مجال الرياضة). وبهذا يسقط المناطقة الوضعيون قضية الأساس الموضوعي لمحتوى الوعي باعتبارها قضية فارغة لا معنى لها. وبذلك يقعون في حبائل المثالية الذاتية.

وإذا كان المبدأ السابق : «امكانية التحقيق» قد ثبت قصوره في حل مشكلة المعنى (لأنه هو نفسه مبدأ لا يمكن تحقيقه خصوصا مع تعقد المعرفة العلمية ودقة أساليب العلم وابتعاد عمليات الاختبار عن الطابع المباشر) باعتراف بعض الوضعيين المناطقة انفسهم مثل «كارناب» وغيره، فإن ز.ن. محمود ما زال يصر على اعتباره مبدأ أساسياً للحكم على القضايا الاخبارية. وهذا مظهر من مظاهر التأخر والتخلف الفكري والتبعية العمياء. هذا بالنسبة لمعيار المعنى الواقعي (امكانية التحقيق) أما بالنسبة لمعيار المعنى الصوري في مجال الأحكام الرياضية والمنطقية فإن ز.ن. محمود يعتبر ان اليقين في الرياضة مصدره تحصيل

«فمثلا الزجاج — حين يكون وعاء للشرب — يمثل قيمة مادية أي قيمة اقتصادية. أما إذا كانت الزجاجة موضوعا فنيا فيكون لها أيضا قيمة جمالية...»[16]. وهناك أيضا الى جانب القيم المادية والاقتصادية والجمالية قيم اخلاقية أو روحية وقانونية وسياسية.. فالقيمة لا تظهر بين الأشياء ولكن «يمكن للعقل تقديرها بوضوح وهي التي تظهر في الجهد المبذول فيها وفي قوانين التذوق العام ذات الوجود الموضوعي في مجتمع معين»[17].

فليست القيمة بصفة عامة — والخلقية والجمالية بصفة خاصة — كما يعتقد ز.ن. محمود — حسب النظرية الانفعالية — مجرد اسقاط حاجات الانسان ورغباته لأنه لو صح ذلك لتعذر علينا الفصل بين حكمين اخلاقيين مختلفين على فعل واحد لأن كل حكم سيكون تعبيرا عن ذاتية صاحبه وعندئذ يمتنع التناقض بين الحكمين.

فليست أحكام «القيمة» اذن ذاتية صرفة كما يدعي ز.ن. محمود بل إن للمجتمع الذي يخلق نسقا من المفاهيم الأخلاقية وغيرها لكي يوجه وينظم سلوك الناس، دورا كبيرا في أحكامنا «القيمة» المختلفة.

والخلاصة هي أن النظرية «الانفعالية» التي أخذها ز.ن. محمود عن «آير» ليس لها أي أساس علمي بل هي نظرية ارادية وذاتية تنكر المعايير الموضوعية للأخلاق وتسقط بوعيها الزائف في المثالية المغرقة في الذاتية. يؤدى بنا هذا القول الى تسجيل اخفاق فيلسوفنا في ادراك ان الخير والجمال ليسا خاصيتين طبيعيتين بل هما خاصيتان اجتماعيتان للأفعال وان هاتين الخاصيتين تحددهما الأهمية الاجتماعية للأفعال.

وهكذا ننتهي الى أن نظرة ز.ن. محمود الى الوجود والى المعرفة والى القيم لم تكن سوى نظرة مستلبة تتجاهل وضعية المجتمع العربي المتخلف الذي ما كان ليعنيه البحث عن وقائع ذرية أولية خيالية أو البحث عن قضايا أولية في وقت هو في أمس الحاجة الى تغيير هياكله الاقتصادية والاجتماعية التي عمل الاستعمار وحلفاؤه على الحفاظ عليها. وربما حق لنا أن نتساءل ماذا قدمت الوضعية المنطقية للاسهام في تغيير مظاهر الحياة العربية المتخلفة ؟ وقبل الاجابة على هذا السؤال نشير الى أننا سنكتفي في هذا المستوى بإبراز سلبيات الوضعية المنطقية، ولكن هذا لا يعني بتاتاً غياب مظاهر إيجابية في الفكر الوضعي المنطقي سوف نتحدث عنها لاحقاً. وجواباً على سؤالنا السابق نقول أن الوضعية المنطقية بقيت عند حد الدعوة الى تضييق التفكير الفلسفي وحصره في تحليل لغة العلم مع اهمال للبعد التاريخي للفكر البشري : فهي — أي الوضعية المنطقية — تهمل وظيفة اللغة الاجتماعية والتاريخية وتعتبر اللغة لا كظاهرة اجتماعية بل كنسق من الرموز والالفاظ والعلامات. وإذا كانت هذه النظرة الى اللغة صحيحة جزئيا فانها باهمالها للبعد الاجتماعي تسقط في التجريد وتبتعد عن النظرة العلمية.

إن الوضعية المنطقية العربية بحصرها لموضوع الفلسفة في التحليل المنطقي للّغة المعزولة عن السياق الاجتماعي الحي تكون بذلك قد فصلت الفلسفة عن الحياة الاجتماعية، وهذا مالا

الحاصل[12] : فالنتيجة في المعادلة التالية : 2 + 2 = 4، لا تقول شيئا جديدا، اذن فهي يقينية. ولكن هذا الفهم الصوري والجامد لليقين يغفل المعنى الحقيقي التركيبي للعملية الرياضية : صحيح أن 2 + 2 = 4، ولكن «عملية الجمع هذه تتضمن جهدا عقليا، كما تتضمن تاريخا انسانيا من العمل والممارسة والتجريب، والمعادلة الرياضية هي ثمرة هذا التاريخ الانساني... والحكم على قيمة العمليات الرياضية وطبيعتها ينبغي ألا يغفل ابدا هذا التاريخ العملي الطويل...»[13]

وإذا كانت الوضعية المنطقية باعتبارها لقضايا الرياضة تحصيل حاصل، تغفل فعلا هذا الجانب التاريخي للرياضة الذي تتجلى فيه «فاعلية العقل الانساني وقدراته الابداعية» فانها بذلك تكون قد فقدت الوعي بأصل الفاعلية الانسانية، وهذا اغتراب آخر.

هذا بالاضافة الى أن قول الوضعيين المناطقة بأن القضايا التحليلية لا تتضمن معلومات عن العالم الخارجي، وإنها لا تتوقف على الخبرة، هو قول ينتهي بهم الى التسليم بوجود قضايا أولية وهو قول ــ أيضا ــ يتناقض مع الممارسة العملية : «فعلى الرغم من أن العلاقة بين حقائق المنطق والرياضيات، وبين العالم الخارجي، علاقة غير مباشرة الا أن الانسان يكتشفها من خلال نشاطه في الممارسة العملية وترسخ في وعيه، وفي هذا المعنى يقول «لينين» : «المنطق هو علم... قوانين تطور المحتوى العياني الشامل للعالم ومعرفته أي جماع أو حصلة تاريخ معرفة العالم».

وإذا كانت قضايا الرياضة والمنطق الصوري كلها تحصيلات حاصل ــ في نظر الوضعيين المناطقة ــ فان هناك قضايا أخرى في مجال الأحكام الأخلاقية والجمالية تعد في قاموس المنطق الوضعي قضايا تعبر عن أحكام ذاتية لا صدق فيها ولا كذب، والسؤال هو : اذا كان ز.ن. محمود مجرد تابع لغيره من فلاسفة التحليل في حديثه عن القضايا الاخبارية والتكرارية فما الذي قدمه بعد ذلك في تحليله لأحكام «القيمة» ؟.

ثالثا : يرفض ز.ن. محمود الحكم القيمي ــ كما رفض الأحكام الميتافيزيقية ــ لأنه مما لا يمكن تحقيقه تحقيقا تجريبيا : فهو حكم ذاتي خالص لا صدق فيه ولا كذب. وهذا الفهم الخاطىء أو الوعي المغلوط لأحكام «القيمة» الذي تأخذ به المدرسة الوضعية المنطقية سببه هو تلك النظرة التحليلية الخالصة «التي تفصل الاحكام الأخلاقية والجمالية عن نسيجها الحي»[14]، مع إهمال كلي للنظرة التركيبية :

فهناك فرق كبير بين قولنا بأن الحكم في الجملة التالية : «الكرم خير»[15] هو حكم ذاتي على غرار ز.ن. محمود، وبين القول بأن هذا الحكم ذاتي ولكنه ناتج عن ظروف وملابسات نفسية واجتماعية موضوعية يمكن ادراكها ومعرفتها معرفة موضوعية.

ان ز.ن. محمود يبحث عن مقابل للحكم القيمي في العالم الخارجي فلا يجده، لذلك يصدر حكمه التعسفي بنفي احكام القيمة من مملكة الاحكام الموضوعية. ولكن هذه النظرة قاصرة وتغفل حقيقة هامة وهي أن الأشياء تمثل أنواعا من «القيم» مادية، اقتصادية وجمالية...

يمكن قبوله لأنه لا يمكن فصل هذا الفكر أو ذاك عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي هيأته لأن يكون... ولكن المنهج التحليلي الخالص الذي لا يصلح لتناول ظاهرة اللغة في حقيقتها التركيبية، هو الذي قاد ز.ن. محمود الى هذه النتيجة المثالية : ذلك أن هذا المنهج يفكك المركب الى عناصره البسيطة ويرد كل موضوع أو كل فكرة أو قضية الى الاجزاء الأوّلية دون ربطها بالسياق الاجتماعي، على عكس النظرة التاريخية التركيبية...

وبنفس هذا المنهج التحليلي حاول ز. ن. محمود تحليل العالم الى جزئيات بسيطة وتحليل المعرفة البشرية الى قضايا أولية، مما أدى به في النهاية إلى التشكيك في أهمية وجدوى الحاجة الى وجود نظرية شاملة وتصورات كلية ونسق من الافكار السياسية والاجتماعية والفلسفية.

وإذا كان هذا المنهج الذي استوحاه ز. ن. محمود من المدرسة التحليلية الانجليزية، قد انتهى به إلى شل وظيفة الفلسفة وتضييق مجالها، فإن هذا المنهج يبين لنا أيضا أي انفصال عن الحياة تفرضه الوضعية المنطقية على التفكير الفلسفي، بحيث تصبح الفلسفة معزولة عن التجربة الانسانية المرتبطة بتاريخ العلم وتطوره، كما تصبح مهمة الفيلسوف محصورة في التحليل المنطقي للغة، وكل تجاوز للبحث في جوهر الواقع الموضوعي وانعكاسه في الوعي الانساني يعتبر دخولا في منطقة الميتافيزيقا. وإذا كانت الوضعية المنطقية ترفض الفلسفة بمفهومها الاصيل باسم العلم فماذا تعني بالعلم والمعرفة العلمية ؟.

يقصد ز. ن. محمود بالعلم كل تفكير منطقي يعتمد على العقل في استدلالاته من الشواهد الى النتائج، والعلم عنده «وضعي» يكتفي بما هو واقع محسوس، ولا يمثل سوى نمط اصطلاحي تواضعنا عليه لتنظيم انطباعاتنا الحسية. ولقد أدى هذا الفهم «الوضعي» بصاحبنا إلى تفسير العلم [18] على أساس من الاحساسات أو على أساس من المعطيات الحسية مما انتهى به في الاخير إلى رفض الدلالة الموضوعية للمعرفة العلمية باعتبارها صورة نظرية متطورة، تعكس الواقع الموضوعي... وحسب المنطق الوضعي ينبغي على العالم الا يتعدى مرحلة تسجيل المعطيات الحسية وعلاقتها بجزئيات هذا الواقع والتعبير عن ذلك بلغة منطقية : فمهمة العالم إذن هي الوقوف عند حد «ما هو كائن» واقامة الروابط والعلاقات بين جزئيات العالم الخارجي، وعدم تجاوز هذه (العلمية) الخالصة المنعزلة ـــ حسب المنطق الوضعي ـــ عن المجتمع والايديولوجيا: وكأن العلم كائن مستقل عن حياة الناس بعيد عن الصراع الاجتماعي يصعب التحكم فيه، بل وكأن العلم صار شيئا آخر غريبا عن الانسان؛ وهنا يتجلى لنا اغتراب العلم [19]ـــ بمفهومه الوضعي ـــ من حيث افتقاد الوعي بفضل الانسان في إنشاء هذا العلم أو ذاك والسيطرة عليه وتوجيهه، وهذا ما يسميه «إريك فروم» بانفصال الانسان أو بعده عن القوى التي خلقها بنفسه، واحساسه بأنه ليس سيد الموقف.

ولعل النظرة التحليلية هي التي قادت ز. ن. محمود إلى ذلك الموقف الاغترابي من العلم، وتلك النظرة أيضا هي التي جعلته يفصل العلم عن المجتمع، ويدعي «الحياد الايديولوجي»، وكأنه ليس للعلم طبيعة اجتماعية، ولكن تلك المزاعم سرعان ما تتبدد حين نعرف أن هذا الموقف الوضعي المنطقي يمثل هو نفسه اتجاها محدودا لايديولوجية طبقية ترفض مبدأ التخطيط

الاجتماعي لانه يقوم ـــ حسبها ـــ على التنبؤ بمسار وتطور المجتمع وهذا ليس من اختصاص العالم الوضعي الذي يحصر نفسه فيما هو كائن، كما ترفض مفهوم الايديولوجيا لنفس السبب أي بدعوى أنها لا تقف عند حد الوصف بل تتعداه إلى البحث فيما ينبغي أن يكون، «والينبغية» [20] ليست موضوع علم حسب المنطق الوضعي.

والسؤال هو : اليس هذا موقف ايديولوجي مصلحي يحافظ على ما هو كائن بالفعل دون تجاوزه إلى ما من حقه أن يكون ؟. إن ادعاء الوضعية المنطقية العربية خاصة والوضعية المنطقية عامة باستحالة قيام «نظرية» أو تكوين ايديولوجيا تسترشد بها الثورة، يظل «السند الايديولوجي لكل من يعارض مبدأ التخطيط الاجتماعي [21]».

وإذا كانت الوضعية المنطقية العربية ـــ المصرية على الخصوص ـــ تغفل أنها تتحرك في مناخ اجتماعي طبقي، وأن مواقفها تحمل طابعا إيديولوجيا مصلحيا سواء أأدركت هذا أم لم تدركه، فإنها تقدم بوعيها الزائف سلاحا فكريا معارضا لكل رأي تقدمي يهدف إلى اقامة مجتمع عادل : فمثلا يمكن اعتبار الفكر الوضعي المنطقي المصري في مرحلة محاولة قادة ثورة 23 يوليو لتطبيق الخطة الخمسية الأولى الفاشلة سنة 1961 ـــ 1965، مساندا لاولئك الذين رفضوا البحث عن نظرية يسترشدون بها في تطبيق خطتهم، ولما كانت تلك الخطة «لم ترتبط بالاساس بنظرية المجتمع واهدافه المرحلية» [22]. فإنها قد عجزت عن «تحقيق الهدف المحدد لها وهو الزيادة في الدخل القومي»[23].

وهكذا ننتهي إلى أنه إذا كانت الوضعية المنطقية المصرية ـــ خاصة ـ تعتبر سندا ايديولوجيا لرافضي مبدأ التخطيط الاجتماعي، وكان هذا الاخير أساسيا وضروريا لتطبيق أية خطة فإننا نستخلص أن الوضعية المنطقية (كفكر) تظل بعيدة عن الاسهام في أية محاولة لتغيير وضعية المجتمع المصري المتخلف خصوصا، والمجتمعات العربية المتخلفة عموما.

وإذا كان العلم ـــ بمفهومه الواسع ـــ مهيأ لأن يلعب في تلك البلاد، «ضمن عوامل أخرى دورا بارزا في تجاوز تخلفها الاجتماعي والاقتصادي» وكانت «الثورة التكنيكية العلمية والتخطيط العلمي قد أصبحا ضمن اطار اجتماعي اقتصادي متقدم، أداتين حاسمتين لتجاوز التخلف الحضاري عموما...»[24]، فإن «العلم» الوضعي الذي يقدمه لنا ز. ن. محمود لن يزيد الا في تجميد الأوضاع المتخلفة، وتركها على حالها كما هي، لان النظرة الوضعية التجزيئية والسكونية لا تستطيع استيعاب الظواهر والقوانين الاجتماعية الموضوعية المتطورة التي تمر بها البلاد العربية، وبالاحرى أن تساهم في طرح اشكالية التخلف طرحا سليما يتوافق مع الحاجيات الراهنة (التخلص من التبعية الاقتصادية للغرب ومحاولة إقامة نظام اجتماعي تتوفر فيه شروط الحرية والعدالة الاجتماعية..) لهذه البلاد، من أجل البحث عن حل ملائم لهذه الاشكالية. وليس هذا القصور الذي تبديه الوضعية المنطقية العربية تجاه مشكلاتنا الحضارية ناتج عن اسباب عرضية، بقدر ماهو نابع عن عجز المنطق الوضعي نفسه، هذا المنطق الذي يعتبر الوجود العادي والاجتماعي «خبرة» وليس واقعا موضوعيا، وينكر القوانين الموضوعية للحياة الاجتماعية، على العكس تماما من المنطق الجدلي[25].

وهكذا ننتهي إلى أن المنطق الوضعي لم يستطع عكس التطور الاهم لقوانين المجتمع والمعرفة في الوطن العربي، بل ظل منطقا غريبا يعيش في عالم الوقائع الذرية والقضايا الاولية الخيالية.

لقد كان ز. ن. محمود يأمل أن يحقق بمنطقه الوضعي ثورة علمية عربية شبيهة بثورة «بيكون» ولكنه فوجيء من بعد أن مقولاته الوضعية لم تلق الاستجابة التي كان ينتظرها، بل عدت عقبة في طريق تطور العلم والفلسفة معا، وأصبح ينظر اليها على أنها مقولات دخلية تتعلق بثقافة غربية معينة (26).

وقد يعترض فيلسوفنا على الذين يتهمونه بالاستلاب الفكري بأن كل فيلسوف يمكن أن نعثر لعناصر فكره على أصول في تاريخ الافكار الانسانية، وأن المهم هو تركيب صورة جديدة من تلك الافكار.

وللاجابة على هذا الاعتراض نقول : إن أصالة مذهب فلسفي ما تتجلى، حقا، في مدى عكسه لواقعنا وللمتطلبات الراهنة لمجتمعنا المتخلف، وفي مدى عكسه أيضا للجانب المتقدم من تراثنا بل في مدى قدرة هذا المذهب أو ذاك على نقد الواقع العربي وتطويره، واعتمادا على هذا المقياس نستبعد الوضعية المنطقية التي ظلت بحدودها المنهجية تدور بجهازها التحليلي المنطقي في دائرة البحث اللغوي، وكأن مشاكلنا الحضارية تتعلق أساسا باللغة وحدها.

ولعل الخطأ الاكبر «في المدرسة الوضعية المنطقية هو وضعيتها المنطقية، أي اعتبار أن العلاقة بيننا وبين الواقع الخارجي انما تتحقق دلالة الصدق لها بكمال الصياغة المنطقية الصورية»(27). وبالرغم من أن الوضعية المنطقية تنتهي بنا إلى هذا الموقف المثالي فإن ز. ن. محمود يصر بوعيه الزائف على انها هي الفلسفة التي تصلح لنا في مرحلتنا الحاضرة، يقول : «إن الفلسفة ربما أفادت شرقنا العربي في مرحلته الانتقالية الراهنة، اذ هي ركزت جهودها في تحليل المنهج العلمي تحليلا يوضح للناس كيف يقفون من أمورهم ومن دنياهم وقفة علمية»(28).

وواضح أن ز. ن. محمود يشير إلى وضعيته المنطقية والوقفة العلمية التي يقصدها طبعا هي «الوقفة الوضعية» التي لا يتعدى نطاقها مجال اللغة، وإذا كانت هذه الوقفة «العلمية» ايجابية من جهة، إذا ما قورنت بالمواقف المثالية من قضايانا فإنها من جهة ثانية وقفة سلبية لاعتبارها أن مشاكلنا تتعلق باللغة أولا وقبل كل شيء، ولحصرها لوظيفة الفلسفة في التحليل المنطقي للغة. إننا نتساءل : هل هذه هي حقا الفلسفة التي نحن في حاجة اليها ؟ الجواب بالنفي لانها فلسفة «مستلبة» تتجاهل دور الفلسفة الرئيسي في المرحلة التي تجتازها المجتمعات العربية، وهو المساهمة في تغيير الواقع العربي المتخلف، وتعود بنا إلى افكار المدرسة التجريبية الساذجة، وتغفل جانب «الاصالة» من تراثنا وهو جانب مهم أدى اهماله بفيلسوفنا إلى معاناة «الغربة» والاحساس بأنه دخيل على الحضارة العربية الاسلامية وأنه انسان لا تاريخ له ولا تراث، ولقد دفعه إدراكه لقصور موقفه، تحت وطأة الانتقادات التي تعرضت لها مؤلفاته، إلى نوع من التراجع : فبعد أن كان اهتمامه منصبا أساسا على «ما هو غربي» أصبح في

المرحلة الاخيرة من تطوره الفكري يتجه نحو جانب «التأصيل» [29]، بحثا عن كيفية التوفيق بين جانبي المعادلة الصعبة : «التعصير» و «التأصيل» ولكن كيف تحول ز. ن. محمود من مفكر كان يهتم أساسا بالتراث الغربي الى مفكر أصبح يسعى جاهدا للتوفيق بين ذلك التراث وتراثنا العربي ؟.

يمكن فهم هذا التحول في ضوء شعور فيلسوفنا بالاستلاب ومحاولته لتجاوزه. ويمكن أن نلاحظ تعبيرا عن هذا الشعور الاغترابي في حديث له عن دور الفلسفة في تغيير الحياة العربية[30] حيث يرى أن النظرة العربية إلى التاريخ أصبحت لا تتم الا بمنظار «الغرب» وبالاعتماد على معايير «الغرب» : يقول : «ذلك هو الاطار الذي ركبت عليه عقولنا، فأحدث فينا هذا الاطار ميلا شديدا ــ وما زلت اتحدث عن جيلنا الهابط[31] ــ إلى صب الفكر كله على مقولات الفكر الغربي، سواء انطبقت علينا انطباقا مقبولا أو لم تنبطق، بل إننا قلما نشعر اننا إذ نفكر فإنما نفكر بعقول سوانا[32].

ويمكن أن نستكشف هذا الشعور بالاغتراب ايضا في تقديمه لكتابه : «تجديد الفكر العربي» [33] : حيث يصرح بأنه من أولئك الذين «فتحت عيونهم على فكر أوروبي ــ قديم أو جديد ــ حتى سبقت الى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الانساني الذي لا فكر سواه، لان عيونهم لم تفتح على غيره لتراه» [34].

لقد أدرك ز. ن. محمود إذن أن فكره كان «مستلبا» :يدور في فلك «الغرب»، وادراكه هذا جاء بعد أن «أخذته في اعوامه الاخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجىء وهو في انضج سنيه بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي : كم أخذنا من الغرب وكم ينبغي أن نزيد... وانما المشكلة على الحقيقة هي : كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟»[35].

وواضح أن ز. ن. محمود يقابل هنا بين الوافد و «الذات» ونحن نتساءل : الى أي حد يمكن قبول هذا الطرح ؟ وانطلاقا من الموقف الذي لا يرى أن هناك ثنائية حضارية (اما الاخذ بالتراث الذي تكمن فيه اصالتنا، واما أن نساير تطور الحضارة الغربية) يبدو أنه من الخطأ الاعتقاد بأن هناك تقابلا بين «الوافد» (الحضارة الغربية) و «الذات» العربية؛ ذلك أن هذا التقابل الذي يتصور أن علم الغرب هو غير علمنا وأن صناعته هي غير صناعتنا، يؤدي في الاخير الى اتخاذ موقف غربة تجاه الحضارة الغربية، وهذا ما وقع فيه ز. ن. محمود. ولقد عمق هذا الوضع شعور صاحبنا بالاستلاب، وما أصبح يؤرقه هو كيف يمكن تجاوز هذا الوضع الاستيلابي ؟ ولقد وجد الحل في التوفيق بين «الاصالة» و«المعاصرة». وهنا نتساءل الا يقع ز. ن. محمود في استلاب آخر ؟

2 ــ ليست كتابات ز. ن. محمود الاخيرة حول مشكلة «الاصالة» و «المعاصرة» سوى صيحات فكرية تعبر بلغة ايديولوجية عن أزمة الاستلاب التي يعانيها. ولكن هل حلت هذه

الازمة بالمشروع التوفيقي الذي تقدم به ز. ن. محمود ؟ للاجابة على هذا السؤال أرى من اللازم أن نتعرف أولا على هذا المشروع وعلى حدوده وأبعاده :

لقد حاول ز. ن. محمود تطبيق اتجاهه الفلسفي على قضايانا ومشكلاتنا الفكرية والحضارية الغربية معتمدا في ذلك على منهج مثالي توفيقي يسعى الى الجمع بين «المنقول» «والاصيل» في نظرة واحدة : ويمكن ملاحظة هذا الجمع أو هذا التوفيق في كل ما كتبه ز. ن. محمود في الوقت الحاضر.. ولكي نتعرف بوضوح أكثر على هذه النظرة التوفيقية عند فيلسوفنا، سأقف عند بعض آرائه ومواقفه من مشكلة التراث ومن بعض مشاكلنا الراهنة :

أ ــ أما بالنسبة لمشكلة التراث ــ التي تناولها ز. ن. محمود في كثير من مقالاته وكتبه ــ فيمكن ايجاز موقفه منها فيما يلي :

يعتبر فيلسوفنا كلمة «التراث» من المعاني الكلية (لذا يصدق عليها ما يصدق على الالفاظ الكلية العامة) «المجردة الخالية من التفصيلات والعناصر»[36]، والفكرة المجردة ــ حسبه ــ «يمكن أن تشتمل على كل شيء، ويمكن الا تشتمل على شيء»[37] لذا فإذا أردنا أن نتأكد من صدق الصورة المجردة التي تقدمها لنا لفظة «التراث» فينبغي أن «نرد» هذه الصورة الى «الافراد الذين يندرجون تحتها...»[38]. وانطلاقا من هذا التناول الوضعي المنطقي الذي يفكك «التراث» الى عناصر أو قضايا بسيطة دون أن يربطها بالسياق الاجتماعي والتاريخي، يرى ز. ن. محمود أن «التراث» منطو على اضداد ومتناقضات فعلى الداعين في غير حذر إلى وجوب العودة إلى التراث أن يحددوا أي هذ الاضداد والمتناقضات يريدون»[39]. ونحن بدورنا نسأل ز. ن. محمود أية جوانب يريد هو نفسه «بعثها» من التراث؟.

يقترح علينا ز. ن. محمود معيارا للرفض والقبول هو : مدى ما يسببه لنا هذا الاخذ من نفع أو ضرر في حياتنا المادية والعقلية، واعتمادا على هذا المعيار فإن ما نأخذه من «تراث» الاقدمين هو ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا : «فإذا كان عند اسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من التراث، وأما مالا ينفع نفعا عمليا تطبيقيا فهو الذي نتركه غير آسفين وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة الى ثقافة معاصرينا من أبناء أوروبا وأمريكا»[40]

واستنادا إلى هذا المعيار سنضمن ــ حسب ز. ن. محمود ــ للفكر العربي أن يكون عربيا حقا ومعاصرا حقا. وفي ضوء هذا النظرة العملية يبدو أن فيلسوفنا يرفض «مضمون» التراث كله : فإذا كان المحور في تراث الاسلاف هو العلاقة بين الانسان والله فإن ما «نلتمسه اليوم في لهفة مورقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الانسان والانسان»[41] و«بين الانسان والطبيعة»[42].

وأتساءل هل حقا كان المحور في تراثنا هو العلاقة بين الانسان والله ؟ صحيح أن الافق كان دينيا لاهوتيا، وكان الاهتمام مركزا على تلك العلاقة ولكن البعد الانساني أو النزعة الانسانية في التراث لم تكن غائبة تماما.

ودون الوقوف طويلا عند هذه النقطة أشير إلى أنه انطلاقا من النظرة السابقة إلى التراث يرفض صاحبنا كل المذاهب والفرق الاسلامية، باستثناء المعتزلة والاشاعرة : وما نأخذه — حسبه — من المعتزلة هو : «طريقتهم العقلية، ومن الاشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد نستطيع بلوغه، وبهذا نجعل الدين موكولا إلى الايمان، ونجعل العلم موكولا إلى العقل دون أن نحاول امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شؤون الآخر»[43]. وواضح أن ما يريد ز. ن. محمود أخذه من التراث هو الشكل (كعقلانية المعتزلة) وليس المضمون (أي الموضوعات أو المشكلات) «ان ما نأخذه من تراثنا هو الشكل دون مضمونه»[44]. ولكن إذا كان الامر كذلك فماذا سيكون مصير الثقافة التقليدية ؟ يجيب ز. ن. محمود «انها مادة للتسلية في ساعات الفراغ»[45].

ويقف صاحبنا عند تحليله لمعنى «الثقافة» في تراثنا على حقيقة يعتبرها أساسية وهي أن اللغة العربية لم تكن اداة لنقل الفكر بل انها كانت تعني الثقافة نفسها[46]. لذا يرى أن الثورة الثقافية يجب أن تبدأ من اللغة التي يجب أن تتحول من أداة للتلاعب بالالفاظ والدوران حول اللغة إلى وسيلة للتواصل.

ولعل اهتمامات ز. ن. محمود اللغوية على غرار الوضعيين المناطقة هي التي دفعته الى استخلاص هذه النتيجة المثالية وهي : أن التطور من القديم إلى الجديد لن يتم الا بتحولنا من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتكنولوجيا...وهذا التحول الذي يتحدث عنه صاحبنا لا يرتبط بقضية هذا المذهب الاجتماعي أو ذاك، يقول : «التحول في عصرنا هو أن يكون الناس ذوي علم وصناعة وسواء بعد ذلك أكانت الخطوة المؤدية إلى هذه النتيجة نظاما فرديا أو نظاما اشتراكيا، فهاهي ذي الولايات المتحدة في طرف الفردية، والروسيا في الطرف المقابل طرف الاشتراكية، لكن كلتيهما سواء في العلمنة والتصنيع، وإذن فتلك هي العلامة التي لا علامة سواها لاي بلد يقال أنه قد تحول».[47]

وواضح أن هذا الموقف يفصل العلم عن الايديولوجيا وينطوي على خلفية تدّعي أن حلول مشاكلنا تكون عبر التكنولوجيا وليس عبر الايديولوجيا الثورية والتطبيق الاشتراكي الذي لا يهمل ضرورة التكنولوجيا (بل يأخذ بالتطبيق الاشتراكي في موازاة الاخذ بالتكنولوجيا وينتهي إلى تمييع الحدود الفاصلة بين الانظمة الاجتماعية المتعارضة. وحينما يدعو ز. ن. محمود الى التكنولوجيا فإنه يقصد الاتجاه نحو الغرب : أوربا الغربية وامريكا أي البلدان الرأسمالية لانها هي الاكثر تقدما في هذا المجال : فالاتجاه نحو هذه الاقطار (الغرب) هو الطريق إلى الحضارة المعاصرة... وإذا كانت هذه الحضارة قد فقدت جانبا مهما من الانسان وهو روحه فإننا، نحن العرب سنعمل على التوفيق بين «العلم والانسان» بين «المادة والروح» بين «العقل والايمان» : وليست هذه الثنائية دخيلة على الثقافة العربية بل إنها تعبر عن الخصوصية العربية : فإذا كانت النظرة الحدسية المباشرة إلى الوجود طابعا مميزا لتفكير الانسان في الشرق الاقصى[48]، وكانت النظرة العقلية المنطقية للوجود هي سمة تفكير الانسان الاوروبي الغربي فإن هاتين النظرتين قد التقتا في الشرق الاوسط[49] طوال عصوره التاريخية، بحيث نجد أهل الشرق

الاوسط يجمعون في نظرتهم الى الوجود بين النظرتين : الروحية والعقلية[50]. وهذا ما يعطي لهذا الشرق طابعا أصيلا وخاصا. وبصرف النظر عن هذه الاسطورة التي رددتها الايديولوجيا العربية الحديثة أشير إلى أن هذا التقسيم الجغرافي يجانبه الصواب ويبتعد عن النهج العلمي خصوصا إذا عرفنا أن كل منطقة من تلك المناطق تتواجد فيها فلسفات مختلفة، كما أنه يهمل تنوع القوى الاجتماعية واتجاهاتها الفكرية التي يزخر بها مجتمع ما. وهكذا نلاحظ أن دعوة ز. ن. محمود إلى فلسفة عربية ثنائية يزعم أنها أصيلة هي دعوة تتجاهل ما هو مشترك بين جميع البشر كما تتجاهل محور العلاقة بين الدرجة الحضارية التي يبلغها أحد المجتمعات وميلاد الفلسفة فيه، وتتجاهل ثالثا أن الطابع القومي للفلسفة هو جماع عناصر «الواقع» الذي ولدت فيه أو طبقت عليه، وأن «الطابع المطلق للفلسفة هو جوهرها كتعميم لنتائج العلوم في زمان معين لا في مكان معين»[51].

وإذا ما تأملنا هذه الفلسفة القائمة على النظرة الثنائية التي طبعت كتابي : «تجديد الفكر العربي» و «المعقول واللامعقول» تبين لنا انها ثنائية غير مستوية : فهي تجمع بين الشطرين، المادة والروح ولكنها تعطي الاولوية للشطر الروحاني على الشطر المادي.

وإذا كانت هذه الثنائية قد انتهت بفيلسوفنا الى موقف توفيقي يميل إلى المثالية، فإن هذه التوفيقية التي تحيي ــ لضرورة ايديولوجيةـثنائية الفلسفة الاسلامية التقليدية في صورة جديدة أي ثنائية «المادة والروح» و «الحكمة والشريعة» أو «الارض والسماء» على حد تعبير ز. ن. محمود؛ أقول ان هذه التوفيقية تظل موقفا نفعيا، انتقائيا وجزئيا من الثقافة العربية، يقف عند حدود الشكل دون المضمون.

وربما كان اقتصار ز. ن. محمود في معالجته للتراث على الوصف الخالص والنظر اليه في ذاته لا في ملابساته التاريخية والاجتماعية هو الذي قاد فيلسوفنا إلى ألا يرى في التراث سوى الشكل المفرغ دون المضمون الانساني...

وواضح أن ز. ن. محمود ينطلق في موقفه الوصفي الانتقائي التجزيئي هذا، من نظرة تعتمد أساسا على المنطق الوضعي الذي يكتفي بالتحليل الجزئي للظواهر دون ربطها بالسياق العام. وإذا كانت تلك النظرة عاجزة عن فهم الحركة الحقيقية للفكر العربي وارتباطه بالواقع العربي من ناحية وبالواقع العالمي من ناحية أخرى، وقاصرة عن اعطائنا رؤية شاملة لثقافة الاسلاف، فإن الحل التوفيقي الذي يقدمه لنا ز ن. محمود لمشكلة التراث يظل حلا متهافتا وتلفقيا يدعو الى فكر تجديدي انتقائي : وهو فكر تبريري ايديولوجي «نشأ في ارتباط بالفكر الليبرالي الغربي من ناحية وفي احضان الفكر ...ـخلف السائد في الوطن العربي من ناحية اخرى، ولذلك أتت ايديولوجيته تلفيقية انتقائية تهدف الى مزج هذين الفكرين مزجا فاشلا»[52].

وإذا ما سلطنا الاضواء على هذا التركيب الثقافي غير المنسجم تبين لنا أن محاولة المزج بين ثقافتين : واحدة عربية (قديمة) واخرى غربية (حديثة) تنطلق أولا في فهمها للتراث العربي من

فلسفة غربية (كالوضعية المنطقية مثلا) ثم تمضي للبحث في هذا التراث عما ينسجم مع نظرة تلك الفلسفة. وإذا كانت هذه المحاولة تبدو مسلوبة في خطوتها الاولى، فإنها تقع في استلاب آخر حين تنظر الى قضية «الاصالة» وَ «المعاصرة» نظرة ازدواجية انتقائية عاجزة عن ايجاد نقطة توازن بين الفكر العربي والفكر الغربي : أو بعبارة اخرى لم تستطع تلك النظرة أن تدرك في «الاصالة» و «المعاصرة» معنى واحدا متكاملا بعيدا عن الانفصام والازدواجية. وهذا العجز الذي تبديه محاولات «التوفيق» عموما و «توفيقية» ز. ن. محمود خصوصا يمكن رده إلى المواقف المثالية التي تتخذها تلك المحاولات من القضايا المطروحة للبحث : فتناول ز. ن. محمود لمسألة «التأصيل» و «التعصير» من زاوية تحليلية صرفة جعلته يقف عند حدود التوفيق أو اللقاء المفتعل دون تجاوزها إلى مستوى «التركيب».

إن الموقف السليم من التراث هو موقف غير انتقائي ولا تجزيئي ونفعي، كما أنه ليس موقفا من المضمون دون الشكل أو موقفا من الشكل دون المضمون، وانما هو موقف يحاول استيعاب التراث كله استيعابا نقديا في اطاره التاريخي : أي الوعي الموضوعي لحقيقة التراث في ملابساته التاريخية والاجتماعية.

وبما أن محاولة ز. ن. محمود لم ترق الى هذا المستوى، فإنه ظل يعاني من الازدواجية الحادة بين الوعي بالذات والتبعية للغرب[53] كما ظل يتراوح بمعياره النفعي الانتقائي بين «التراث» والحضارة الغربية بحثا عن مزيج ثقافي عربي معاصر.. وهذا «التراوح» الذي يمكن تسميته بحالة ارتجاج باصطلاح علم النفس هو تعبير عن القلق، وتعبير عن الاحساس بالهوة الفاصلة بين عالمين مختلفين حضاريا ونفسيا، وهو في الاخير لا يعكس وضعا نفسيا قلقا فحسب بل أيضا وضعا اجتماعيا مهددا دائما...

صحيح أن «توفيقية» ز. ن. محمود كان هدفها الاساسي هو تخطي هذه الهوة، ووصل الشرق بالغرب (خصوصا الغرب الرأسمالي) ولكنها لم تتمكن من تحقيق غايتها لقيامها على أسس واهية، ولاعتمادها على منهج تجزيئي وصفي وسردي لايرقى الى مستوى التفسير والتعليل، أثبت عجزه في معالجته لقضايانا الفكرية المعاصرة، وقصوره في طرح تفسير علمي لحقيقة الاوضاع الاجتماعية والثقافية التي يعيشها المجتمع العربي الذي لم يعد في حاجة الى الحلول «التوفيقية» ذلك لان أغلب تلك الحلول تدور في اطار ليبرالي لا يعكس آمال الشعوب العربية المختلفة. هذا بالاضافة إلى أنها حلول تقوم بعملية انتقاء واستبعاد : تختار من الليبرالية ما يعجبها وتطرح الباقي بعيدا، وهذا لا يغير شيئا من حقائق التاريخ والمجتمع.

وهكذا نسجل فشل «التوفيقية» التي قدمها ز.ن. محمود والتي كان يهدف من ورائها الى إقامة مصالحة بين الغرب والشرق وذلك على أساس من الانتقاء والتوفيق بين العناصر المشتركة — مجازا — في كلا التراثين والحضارتين الغربية والعربية.

وإذا كان هذا المشروع الوضعي قد عجز عن تجاوز تناقضات «الاصالة» و «المعاصرة»، وفهم أنفسنا وتاريخنا، فان الحاجة تظل قائمة لايجاد نظرية شمولية تركيبية تعيننا على ادراك

حقيقة التراث العربي إدراكاً أساسه النظرة العلمية الفاحصة وليس النظرة «المتجولة» الوصفية التي اعتمد عليها ز.ن. محمود. يقول فيلسوفنا في مقدمته لكتابه «المعقول واللا معقول» : «إنني في هذا الكتاب شبيه بمسافر في أرض غريبة حط رحاله في هذا البلد حينا وفي ذلك البلد حينا آخر كلما وجد في طريقه ما يستلفت النظر ويستحق الرؤية والسمع، ومثلي في رحلتي هذه مثل السائح..»[54] : بنظرة المسافر اذن كان فيلسوفنا يتناول التراث ويختار منه ما يؤيد وجهته نحو الغرب المعاصر، والسؤال هو هل هذه هي النظرة التي نحن في حاجة اليها ؟ الجواب بالنفي لأنها لا تنتهي بنا إلا الى «حشر معلومات عديدة وأحداث كثيرة متنوعة دون أن تطرح تفسيرا منطقيا مبررا لحدوثها وترابطها أو تعليلا علمياً لنشأتها وتطورها»[55]. وهي نظرة لا تعبأ بما يزخر به التراث العربي من تناقضات بل لا تستطيع بمنهجها المثالي الذي يقف عند حد السرد والعرض، ان تدرك سر تلك التناقضات : فحين يقف فيلسوفنا مع الاسلاف «في نظراتهم العقلية وفي شطحاتهم اللاعقلية كليهما»[56]، وقفة زائر «جلس صامتا لينصت الى ما يدور حوله من نقاش، ثم يدلي فيه بعد ذلك ــ لنفسه ولمعاصريه ــ برأي يقبل به هذا أو يرفض ذاك»[56] حين يفعل ذلك ويفصل هذا «المعقول» وذاك «اللا معقول» عن سياقه الاجتماعي والتاريخي فانه يقع في حبائل المثالية المتهافتة التي تدعي ان للفكر وجودا وتاريخا مستقلين.

وليس ثمة شك في ان وراء هذا الموقف تكمن الفلسفة الوضعية المنطقية التي تتناول الظواهر على نحو شكلي خالص لا يتوافق مع النظرة العلمية الموضوعية.

يقول هذا المنطق مثلا : «الشيء اما ابيض واما أسود»[57] : فلا يمكن الجمع بين النقيضين : «فاما... واما» : فإما «معقول» واما «لا معقول»، اما جديد واما قديم. وعلى هذا الاساس يقوم طرح ز.ن. محمود لقضية «المعاصرة» : فاما ان ندخل في عصرنا ونقبله بعلمنته وتقنيته ونقتدي بالنموذج الكامل للتقدم وهو بعض أقطار أوربا وأمريكا، واما ان ننسحب من العصر. انه بهذا المنطق يحصرنا ــ بروح من الانتقائية دائما ــ بين اختيارين، مع العلم ان هناك اختيارات أخرى : فلماذا لا نتبنى العلمنة بمفهوم واسع متطور دون أن نقيد أنفسنا بالنموذج الرأسمالي ؟. ونتساءل أيضا : ما الطريق الى الدخول في العصر ؟ هل هو فقط الأخذ بالعلم كما تبشر به الوضعية المنطقية أم ان هناك طريقا آخر ؟ قبل الاجابة على هذا السؤال اشير الى ان ز.ن. محمود حين يدعو الى العلم فانه يقصد العلم بمعناه «الفيزيقي» (المعامل ــ المصانع ــ الآلات)، في حين ان الأهم هو «المنهج العلمي» هذا من جهة ومن جهة أخرى ليس العلم هو الطريق الوحيد الى الدخول في العصر : فليس العلم إلا شكلا من أشكال المعرفة الانسانية التي يجب علينا استيعابها ككل واحد، والاخذ بالمناهج العلمية والقيم الانسانية التي يمكن ان تساعدنا على المساهمة في حضارة عصرنا.

وإذا كان هذا الموقف يبدو لنا سليماً وصحيحاً ــ من ناحية ــ فإنه ليس ثمة شك ــ من ناحية أخرى ــ في أن الأمة العربية المتخلفة هي اليوم أحوج الى الاقتداء بتجارب الدول الاشتراكية التي يجب أن تكون دليلنا نحو التقدم والديموقراطية والعصرية، من اتباع النمط

الرأسمالي. ذلك أن الوضع العربي المتخلف ــ وهو كباقي أوضاع دول العالم الثالث ــ لن يجد حله الا مع الاختيار الاشتراكي، وقيادة فكر اشتراكي ثوري، وانجاز ثورة اجتماعية سياسية يكون لها جانبان : جانب سلبي : القضاء على البنيات التقليدية وكل المعوقات التي تحول دون تحقيق مجتمع سليم، وجانب ايجابي : محاولة بناء علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة قوامها احترام قيم الانسان الكادح في إطار الاشتراكية العلمية. ولكن الاختيار الاشتراكي وحده لا يكفي بل لابد من الأخذ بالتكنولوجيا أيضا، ذلك أن مشكلة المجتمعات العربية خصوصا والمجتمعات المتخلفة عموما ليست اقتصادية واجتماعية وسياسية فحسب، وإنما هي أيضاً تكنولوجية علمية.

وإذا كنا نحن نتبنى هذا الرأي ونعتبره واقعياً ومعقولا في نفس الوقت فان لـ ز.ن. محمود رأيا آخر مؤداه ان الحضارة التي تناسبنا هي الحضارة الأكثر تقدما في مجال «العلمنة والتصنيع» : وحسب هذا الرأي انه لما كانت القضية هي مجرد قضية «تخلف» أو «تقدم»، وكان المجتمع العربي متخلفا بالنسبة للمجتمع الغربي والأمريكي فان النتيجة المنطقية التي تستخلص من ذلك هي ان تجاوز التخلف يكون باتباع نموذج المجتمع الغربي والأمريكي. يقول : «ان نموذج القياس انما هو الحياة العصرية كما تعاش اليوم في بعض اجزاء أوروبا وأمريكا». وهو بهذا القول يكشف لنا عن حقيقة هامة وهي ان «النموذج» (الغرب) ما زال حاضرا في فكره، فهو مصدر إلهام في كل ما نفكر وفي كل ما نصنع. فمع ز.ن. محمود نشعر أننا «ما زلنا فريسة التمويه»[58] الذي حمله الينا مثقفونا بتقديمهم «للتراث الغربي» «والحضارة الغربية»، وعاجزين «عن اتخاذ أي موقف نقدي صحيح نحوها، فاصبحنا نأخذ بكل ما هو غربي ونرفض كل ما يناقضه في ثقافتنا وفي ثقافة المجتمعات الاشتراكية»[59].

وحسب المنطق الوضعي، فان «الاختلاف القائم بين المجتمعات في تطورها التاريخي أو الحضاري هو اختلاف في النسبة الكمية لما قطعه كل مجتمع من طريق أو مسافة من هذا الخط الزماني الواحد للحضارة»[60]. فالمقياس المأخوذ به هنا مقياس كمي يهتم بدرجة العلمنة والتصنيع التي بلغتها حضارة ما، واعتمادا على هذا المقياس يمكن أن نفهم ان ز.ن. محمود يرجع واقع «التخلف» في الوطن العربي وبلدان العالم الثالث عامة الى عوامل التخلف التكنولوجي. وإذا كان هذا الموقف ينطوي على حقيقة جزئية فانه يهمل عوامل أخرى أكثر أهمية وأقصد العوامل التاريخية والاقتصادية والاجتماعية، واهمال هذه العوامل من شأنه أن يبعد فيلسوفنا عن ادراك حقيقة «التخلف»، وحقيقة استلابه الفكري الذي هو في النهاية استلاب اجتماعي وتاريخي : ولكن ما علاقة التخلف بالاستلاب ؟.

ليس ثمة شك في أن «التخلف» يتخذ في وقتنا الحاضر شكل الاغتراب والتمزق : ذلك أن الاحساس بالتخلف التاريخي والقصور الذاتي المعبر عنه بالعجز عن مواجهة العصر، والعجز عن تجاوز موقف الاستهلاك والتقليد الى موقف الانتاج والابداع، ان هذا الوضع يجعل «العقل العربي في المرحلة الراهنة من تاريخه، مغتربا بصورة مزدوجة»[61]، وهو لا يتلقى هذا الاغتراب

من الخارج أو من قوة تفرضه عليه، بل انه هو الذي يفرضه على ذاته باصرار وعناد، «فتكون النتيجة الوحيدة لذلك هي بقاؤه حيث هو، على حين ان العالم من حوله يجري بسرعة مذهلة لكي يحتل في كل يوم مواقع جديدة، يغزوها العقل السليم»[62]. ولكن ما هي أسباب هذه الظاهرة ؟ يعجز المنطق الوضعي الذي ينشد التعرف على الوقائع والأحداث تعرفا وضعيا صرفاً عن اكتشاف قوانين وجود هذه الظاهرة التي كانت نتيجة لظروف تاريخية واجتماعية عاشتها الأقطار العربية ونقصد هنا بالخصوص تلك الظروف التي خلقها الاستعمار الغربي ــ بمساعدة الاقطاع الداخلي ــ الذي سلب من تلك الأقطار أرضها وتاريخها ووجودها الحضاري، وسرق من شعوبها ــ التي قذف بها الى عالم من الأشياء ــ لغتها وشخصيتها، وذلك ليسهل عليه استعبادها وجعلها تابعة له وخادمة لمصالحه الاستعمارية. وهكذا «فان المواطن في الوضع الاستعماري ينزع من طبيعته وثقافته وتحتقر لغته، يستلب المواطن في الوضع الاستعماري في انسانيته وطبيعته فهو بالنسبة للمستعمر، «بدائي» لأن ثقافته محتقرة، أو «طبيعي» لأنه ليس سوى موضوع لثقافة الآخرين»[63]. ومن هنا فان الانسان العربي الذي ذاق ــ وما زال ــ مرارة الاستعمار لم يلبث ان وجد نفسه غريبا في أرضه ووطنه، ولقد صاحب هذا الموقف شعور بالحرمان المادي والضياع الروحي، وهو شعور لم يتحرر منه حتى بعد الظفر بالاستقلال[64] : بل ظل حاضرا في كل موقف تجاه أية قضية من قضايا فكرنا المعاصر : وهكذا يمكن تلمس هذا الشعور مثلا في الازدواجية اللغوية والثقافية والحضارية وفي التناقض الذي يستشعره المثقف العربي بين «الأصالة» و«المعاصرة» : ويمكن أن نستشف هذا التناقض في قول ز.ن. محمود بأن المثقف العربي يحيا «ثقافتين متعارضتين في وقت واحد : احداهما خارج النفس، والآخر مدسوسة في حناياها لا تريم، فترى حضارة العصر في البيوت والشوارع والأسواق، بينما تحس حضارة الماضي رابضة خلف الضلوع»[65]. ان هذا الوضع الثقافي الذي خلق ضربا من الازدواجية في شخصية المثقف العربي، والذي عجز المنطق الوضعي عن تفسيره وتعليله، لا يمكن فهمه الا في اطاره التاريخي ــ الاجتماعي والسياسي : فهذا التناقض الذي يحس به ز.ن. محمود وغيره ــ مثلا ــ بين مفهومي «الاصالة» و «المعاصرة» ليس إلا تعبيرا عن تناقض اجتماعي، قومي أساسا : تناقض يتجلى مثلا، في تواجد مظاهر التخلف مع ارقى المظاهر العصرية، وفي تواجد المساجد والحانات... (العمارات بجانب الأكواخ، صور البذخ في مجتمع يعاني الفقر المدقع...). وليس ثمة شك في ان هذا الواقع المتناقض تغذيه طبقات ومؤسسات، وتيارات ايديولوجية معينة موالية للاستعمار وذلك دفاعا عن مصالحها الخاصة، فهذه مسألة لا أريد الوقوف عندها طويلا، بل اريد ان اخلص من هذا الى ان التناقض الذي يستشعره المثقف العربي عموما وز. ن. محمود خصوصاً هو في النهاية ثمرة هذا التناقض في واقعه الاجتماعي. وهذا ما لم يستطع المنطق الوضعي ابرازه لأنه لا يربط هذا الفكر أو ذاك بالواقع الذي هيأه لأن يكون، ولأنه يصنف الظواهر الى وضع ونقيض لا تقوم بينهما علاقة الا التضاد، ولأنه ايضا يفتقد الى النظرة التركيبية الجدلية التي تربط الجزء بالكل ثم تربط الكل بالكل، وتحاول استلهام واستيعاب التراث وحضارة العصر بطريقة نقدية تاريخية خلاقة.

ان غياب هذه النظرة الأخيرة في معالجة طبيعة التناقض في فكر المثقف العربي المعاصر والاقتصار على نظرة لا تكشف عما وراء هذا الفكر أو ذاك من تكوينات وصراعات اجتماعية تعبر عن نفسها في دلالات فكرية مختلفة، ان هذا كله يمكن اعتباره من بين الأسباب الرئيسية التي حالت دون قيام موقف سليم تجاه قضية «الأصالة» و«المعاصرة». وهذا ينتهي بنا الى النتيجة التالية : وهي ان الفكر الوضعي المنطقي العربي ظل فكرا ازدواجيا وانتقائيا، عاجزا عن ايجاد حل ملائم لاشكالية العلاقة بين «التجديد والتراث».

ب ــ وإذا كان ممثل هذا الفكر في الوطن العربي يهدف الى إقامة «مصالحة بين الضدين» على حد تعبير ز.ن. محمود[66] مصالحة قوامها التوفيق الفاشل بين اصيل موروث وجديد معاصر فان التاريخ قد سجل لنا محاولات أخرى من هذا القبيل وذلك ابتداء من عصر النهضة العربية : بحيث انه يمكن اعتبار موقف ز.ن. محمود من مشكلة «المعاصرة» امتدادا بشكل ما للموقف التوفيقي الاصلاحي الذي ساد في فترة عصر النهضة، وأساس هذا الموقف هو عدم تعارض الاصالة (الدين) والمعاصرة (فكرة سطحية عن العلم)، وهو ينطلق من مسلمة ضمنية توحد بين التراث والدين (مثل الاتجاه السلفي) ثم يحاول اقامة لقاء مفتعل بين هذا التراث وبين بعض الاتجاهات الليبرالية العلمانية (نجد هذا مثلا عند الاصلاحيين الأوائل : جمال الدين الافغاني ومحمد عبده)، مدعيا انه لا تعارض بين الاثنين. واستنادا الى هذا الموقف حاول مثقفو عصر النهضة اصلاح الفكر واصلاح المجتمع العربي بل ان هذا الموقف كان من أشد المواقف خطورة على تطور الفكر العربي لأنه اتخذ كسلاح فكري وسياسي ضد كل محاولة نقدية للتراث. وليس ثمة شك بان هذا الموقف أيضاً ما زال حاضرا في الفكر العربي المعاصر ولكن بصورة قد تختلف نسبياً عن الصورة القديمة وخاصة فيما يتعلق بدرجة التحرر من الدين : فاذا كان الهدف الأساسي للمصلح القديم هو ابعاد كل اتهام يزعم ان هناك تعارضا بين الدين والعلم والحديث فان المصلح الجديد يتخذ من الدين موقفاً حيادياً ولكنه حياد ايجابي : ولا أدل على هذا من تصريح ز.ن: محمود بأنه يريد ان يجعل «الدين موكولا الى الايمان» ويجعل العلم موكولا الى العقل، دون ان يحاول «امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شؤون الآخر»[67]. ويمكن ارجاع هذا الموقف ــ الفصل بين العلم والدين ــ الى «سبنسر» وهو موقف يتبناه، كما نعلم معظم الليبراليين التجديديين. ولكن الاصلاحية القديمة والجديدة معاً يجمعهما عنصر مشترك هو طرحهما لمشكلة التراث بشكل سلبي : فالتراث عندهما هو اللا غرب واللا ثقافة الاستعمارية : فبدلا من معرفة «الذات» وتفهمهما معرفة نقدية، كانت المعرفة السائدة هي المعرفة الدفاعية، والفكر الدفاعي الذي قام ضد من حاول نفي «الذات» العربية. ذلك لأن «الظروف التاريخية التي ميزت هذه المرحلة (منذ بداية عصر النهضة) من تطور المجتمع العربي، فرضت عليه اتجاهاً دفاعياً أفقده القدرة النقدية وقوّى فيه نزعة المسايرة والتجريد اللا علمي»[68] ولقد أدى هذا الوضع الى غياب تفهم حقيقي وواضح لتاريخ وحضارة المجتمع العربي بل الى قيام فكر يغلب عليه الطابع التبريري، فكر يحاول ان يربط بين الاصلاح والتجديد ليغلف نفسه بطابع «المعاصرة»، وهنا نصل الى عنصر مشترك آخر بين الاصلاحية القديمة والجديدة وهو رؤيتهما الواحدة لقضية التجديد

الذي هو عندهما انتقال من فكر قديم الى فكر جديد. نتساءل : كيف يمكن الانتقال من فكر الى فكر ؟ يجيب ز.ن. محمود «هو ان استخدم الألفاظ — التي هي* في الحقيقة دالة على رؤوس الموضوعات — استخداما يساير العصر في مفهوماته ومضموناته حتى ولو كانت هي نفسها الألفاظ التي استخدمها الأولون لكنهم استخدموها بمفهومات ومضمونات مختلفة»[69].

إن الأساس الضمني لهذا الكلام هو ان الثورة الثقافية يجب أن تبدأ من اللغة، وهذا ما نرفضه لأن اللغة ما هي الا ظاهرة اجتماعية قومية تتغير بتغير بنيات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية : ومعنى هذا ان الانتقال من فكر الى فكر في مُجتمع ما لا يمكن ان يتم دون تحول اجتماعي اقتصادي، وهذا ينتهي بنا الى تأكيد النتيجة التالية وهي : ان «التجديد لن يكون فقط نتيجة ثورة على مستوى نظام الانتاج الاجتماعي نفسه، بل أيضاً هو وسيلة لها، وهنا سيتحدد معناه لا على انه اتصال بين قديم وحديث، ولكن•على انه أيضا في بعض الأحوال فصم ونقد»[70].

ولكن الثورة الاجتماعية هي أولا ثورة فكرية حسب المنطق الوضعي، ومعنى هذا ان الفكر هو الذي يغير الواقع ويتحكم فيه، وهكذا نستطيع تصنيف ز.ن. محمود ضمن الاتجاه المثالي الذي يتناول التاريخ لا على أساس التعامل الجدلي بين الفكر والواقع وانما على أساس اخضاع التاريخ لسلطان الفكر. واذا كان التفكير العلمي يقوم على جدلية الفكر والواقع، وكان التفكير الوضعي يؤمن بالمنهجية المثالية التي تفرض منطقها الشكلي على الواقع والتاريخ فان النتيجة التي يمكن استخلاصها هي ان التفكير الوضعي المنطقي لا يستخرج مضمون مفاهيمه من الواقع، ويصوغ تعريفها في سبيل تفسيره تعليلا وفهما، وانما ينطلق من تصورات قبلية ثم يحاول صياغة الواقع على الشكل الذي يريد، والذي يتلاءم مع نظرته المثالية. وحتى لا يبقى كلامنا عاما نقول وبدون تجن، ان الدكتور ز.ن. محمود حينما يبحث مثلا عن عوامل الضعف في التراث العربي.ويحصرها في ثلاثة عوامل رئيسية : 1) السلطة السياسية، 2) التكرار والتقليد 3) فقد الايمان بقدرة الانسان على الابداع والتغيير[71]. حينما يفعل ذلك دون أن يقوم بالتحديدات التاريخية اللازمة فانه يجرد القضية التي يتناولها عن ابعادها التاريخية ويتحدث عنها بشكل تجريدي وهذا ما يرفضه المنطق العلمي، ذلك لأن اللا تاريخية في الفكر تعني العمى عن ادراك ابعاد الواقع على حد تعبير احد الفلاسفة. ويمكن ملاحظة هذه اللا تاريخية في فكر ز.ن. محمود أيضا في حديثه عن «العقلانية» كشيء مطلق وثابت : ففي بحثه عن «الحضارة وقضية التقدم والتخلف»[72] نجده يعتبر «العقلانية» هي الصفة الضرورية والكافية لتحديد أية حضارة مهما اختلف لونها، قديمة كانت أم حديثة، ومعنى هذا في التحليل الأخير ان ز.ن. محمود ينفي ان تكون «العقلانية نفسها، من حيث هي الصفة الملازمة للحضارة، لها اشكال من الوجود التاريخي تختلف باختلاف الشكل التاريخي لكل حضارة... فالسياق العام لتفكيره يستند الى أن العقلانية واحدة في مختلف الأشكال التاريخية للحضارة»[73]. ان انتفاء الطابع التاريخي الذي يحاول ادراك الأشياء والظواهر في عملية ظهورها وتطورها، في علاقتها

بالظروف التاريخية المعينة التي تحددها، كما يحاول معالجة الظواهر كنتائج لتطور تاريخي محدد... ان غياب هذا الطابع في أبحاث ز.ن. محمود التراثية والحضارية وغيرها، وعدم الوعي بما للتناول التاريخي ــ بالمفهوم المادي للتاريخ ــ من أهمية في تفسير ظواهر اجتماعية معقدة، يجعل فكره شكليا وتجريديا، بل ان هذا الفكر يبدو لنا مسلوبا خصوصا عندما يفتقد الوعي بالأبعاد الخطيرة لنتائجه المثالية : فبالاضافة الى أنه يخدم مصالح فئة اجتماعية معينة تسعى دوما الى حرمان الجماهير الشعبية من الوعي التاريخي فانه فكر تضليلي تمويهي :

فحين يتحدث ز.ن. محمود عن «المعاصرة» ويحاول «اقامة علاقة من التماثل بين الوضع التاريخي الراهن للبنيات الاجتماعية العربية، وبالتالي للطبقة البرجوازية المسيطرة فيها، وبين الوضع التاريخي للبنية الاجتماعية الرأسمالية في أوربا الغربية قبل دخولها في مرحلة تطورها الامبريالي[74]، أي في طور أزمتها، بإقامة هذه العلاقة بين الوضعين التاريخيين تختفي علاقة التبعية البنيوية التي تربط البنية الاجتماعية العربية من حيث هي بنية كولونيالية بالبنية الاجتماعية الرأسمالية في أوروبا الغربية وأمريكا من حيث هي بنية امبريالية»[75].

حين يفعل ذلك، ويحاول طمس الاختلاف البنيوي القائم بين البنيتين السابقتين وبالتالي طمس حقيقة تاريخية مهمة، هي كون تلك البنية الاجتماعية العربية المشار اليها كانت وما زالت خاضعة لسيطرة البنية الاجتماعية الغربية المذكورة، فانه بذلك يكون خادما ومسايرا من حيث لا يدري للثقافة الغربية الامبريالية وللثقافة البرجوازية المسيطرة التي تحاول اخفاء تلك التبعية حفاظا على مصالحها الطبقية. واذا كان فيلسوفنا قد عجز بمنطقه الشكلي اللا تاريخي عن ادراك تلك التبعية البنيوية، فكيف يمكن ان ننتظر منه حلا علميا يستطيع تحرير الوطن العربي من السيطرة الامبريالية ؟ طبعا نحن لا ننتظر منه ذلك ولكننا نسجل ان صاحب المنطق الوضعي لم يستطع ان يعي حقيقة استلابه الايديولوجي وبالأحرى ان يتجاوزه الى وضع متحرر يستطيع انطلاقا منه ان يساهم في بلورة الوعي العربي في معركته ضد التخلف. وهذه هي نتيجة النظرة اللا تاريخية التي تحاول معالجة قضايانا المختلفة بطريقة تجريدية، وبأسلوب لا ينطلق من قاعدة الواقع الاجتماعي : وهذه النتيجة تنتهي بنا الى استخلاص الحقيقة التالية : وهي ان كسر حالة الحصار التي يعيشها المثقف العربي عامة و ز.ن. محمود خاصة لا يمكن أن يتم الا بالفكر التاريخي أي بآلة التاريخ نفسها وبمنطقه ذاته، وفي هذا الصدد نؤكد قولة «العروي» إن «الفكر التاريخي هو الذي يحرر المرء من الأوهام ويوجهه نحو الواقع والانجاز، لا سبيل الى انكار وجود شيء من التبعية في هذا الاتجاه أيضا، لكنها مفهومة ومقبولة، انها تقبل بعد ان تدرس وتحلل، في حين ان السلفي والانتقائي لا يعيان حتى التبعية التي يعيشان فيها ويمهدان لها الطريق على الدوام»[76]. واذا كان العروي يؤمن بضرورة تبني الفكر التاريخي بل يرى فيه طريق الخلاص، والتحرر من التبعية والتخلف فان هناك من المثقفين العرب من يعتقد انه بتبنيه لهذا الفكر سيفقد حريته، ومن بين هؤلاء المثقفين نجد ز.ن. محمود : فاذا كان الفكر التاريخي يقوم على الايمان بثبوت قوانين التطور التاريخي (أي حتمية المراحل) فان فيلسوفنا يرى أن هناك تناقضا بين الحتمية والحرية : فاحدى اثنتين «اما ان يكون التاريخ محتوم

المسار، وبذلك لا يكون في خطواته «جديد»، يبديه، واما ان يكون فيه «الجديد» يظهره مرحلة بعد مرحلة، وبذلك لا يكون محتوم المسار.. ان «الحتمية» لا تتفق مع «ارادة التغير»، لأنه مع الحتمية لا تكون ارادة من جانب الانسان، اذ لا يبقى لهذا الانسان ازاء تطور التاريخ الا ان «يتفرج» على ما يحدث له وللمجتمع وللطبيعة على حد سواء»[77]

وهكذا تبدو لنا بوضوح الطريقة الشكلية التي يعرض بها ز.ن. محمود هذه القضية «فهي اما حتمية واما ارادة للتغيير ولا لقاء بين هذه وتلك.. وما ابعد هذا العرض عن حقائق العلم والحياة معاً»[78]. وبالاضافة الى هذا الطرح الخاطىء فان فيلسوفنا يرى في «الحتمية» مفهوما ميكانيكيا وهو مفهوم تجاوزته الدراسات العلمية الطبيعية والانسانية الى مفهوم احتمالي احصائي : وهذا المفهوم الأخير للحتمية لا يقلل من شأنها بقدر ما يعطينا معرفة أقرب الى الصدق عن حقيقة الحتمية سواء في مجال الطبيعة أو في مجال التاريخ البشري الذي تتميز فيه الحتمية «بصفة نوعية خاصة لا تتميز بها الحتمية الطبيعية، هي الوعي والارادة البشرية ان القول بالوعي والارادة في مجال التاريخ البشري، لا ينفي ما يتسم به التاريخ من مسار ضروري وحتمي، بل لعل هذا الوعي وهذه الارادة جزء من هذه الحتمية، وهذه الضرورة هي ثمرة التفاعل بين الارادة البشرية من ناحية وبينها وبين الملابسات المحيطة بها من ناحية أخرى»[79].

ودون الوقوف طويلا عند هذه النقطة أؤكد مع الاستاذ محمود أمين العالم قوله بأن وعي الانسان بقوانين هذه الحتمية وسيطرته عليها وتوجيهها «يعجل بتحقيق هذه القوانين : ويتيح الحرية الحقيقية للانسان»[80]. فلا يقف الانسان متفرجا على الحتمية كما يدعي ز.ن. محمود بل انه بارادته الفاعلة يسيطر عليها ويوجهها توجيها خلاقاً، كما انه ليست الحرية مجرد فعل عفوي متخلص من كل حتمية وضرورة كما يزعم ز.ن. محمود بل ان الحرية ـــ كفعل مشروط بحتمية القوانين الاجتماعية والتاريخية ـــ الحقيقية هي ادراك هذه الحتمية والسيطرة عليها : ومعنى هذا في الأخير انه لا تناقض بين القول بالحرية وبين القول بالحتمية التاريخية وهذا ما عجز المنطق الوضعي عن ادراكه وفهمه، وعلى أساس هذا العجز قام رفضه لثبوت قوانين التطور التاريخي، وبالتالي رفضه لعلمية التاريخ.

صحيح أن ز. ن. محمود كان ـــ من خلال هذا النقد الموجه أساسا الى الماركسية ـــ يدعو إلى التغيير والتحول، وهذه دعوة لا يعارضه فيها أحد، ولكن نفيه لقيام ثوابت هي بمثابة قوانين تاريخية يؤدي إلى العفوية والفوضى وليس الى الثورة. وصحيح أيضا أننا نجده يعترف بأهمية الحل الاشتراكي كطريق للخلاص من التخلف، ولكن ما هو «مفهوم» الاشتراكية عنده في ضوء نفيه للحتمية التاريخية ؟ إنه يفهم من الاشتراكية ضرورة أملتها ظروف طارئة فهو يقول : «وأما الضرورة التي نصف بها ثورتنا[81]، فهي ضرورة نشأت بحكم ظروف طارئة كان يمكن الا تقع، فقد كان يمكن الا يستعمرنا مستعمر يقهرنا والا يستغلنا المستغلون، وكان يمكن أن يطرد تقدمنا العلمي الذي بدأناه في شباب أمتنا العربية، فلا نتخلف، لكن هكذا حدث...»[82].

وليس هذا الموقف فكريا محضا بل هو في النهاية موقف ايديولوجي في صالح الفئة الاجتماعية التي تريد الحفاظ على مواقعها الطبقية : ذلك أن المنطق الوضعي يعطيها سلاحا فكريا وايديولوجيا لنسف كل قول بالصراع الطبقي وبضرورة الانتقال إلى الاشتراكية، وهو بالتالي موقف لا يرى في الحل الاشتراكي اختيارا أساسيا وضروريا للقضاء على التخلف من جهة ولتجاوز مظاهر الاستلاب في الفكر العربي المعاصر من جهة أخرى. ولعل الاساس الضمني لهذا الموقف الوضعي هو الايمان بأن الطريق الامثل للتطور — أو النمو — هو الطريق الرأسمالي الذي يترك مهمة تحقيق هذه الخطوة أو تلك لعمليات النمو التلقائي وللمبادرات الفردية الحرة...

ج — ينتهي بنا القول السابق الى اعتبار فكر ز. ن. محمود فكرا طبقيا يمثل مطامح فئة اجتماعية معينة تسعى دوما إلى فرض وجهة نظرها تجاه الطبيعة والمجتمع والانسان، ولكن ما الذي يسمح لنا باطلاق هذا الحكم ؟

قبل الاجابة على هذا السؤال نشير إلى أن الحكم بالطبقية على فكر ما يجب أن يأخذ بعين الاعتبار العلاقات الموضوعية لجميع القوى الاجتماعية في مجتمع معين، والسياسة والوظيفة الطبقية التي يخدمها هذا الفكر أو ذاك. ذلك أن الاكتفاء بالاصول الطبقية لشخص ما أو لفئة ما لا يحدد شيئا بتاتا. وإذا نظرنا إلى الوضعية المنطقية العربية انطلاقا من هذه الاعتبارات أمكن لنا القول بأن هذا الفكر الذي وقف من التراث موقف توفيقيا، اصلاحيا — وهو في النهاية موقف برجوازي يفضل الطريقة الاصلاحية على الطريقة الثورية — ، ونفى الحتمية التاريخية، واعتبر أن ثورة التجديد يجب أن تبدأ من اللغة، هو فكر لا يعبر سوى عن مصالح «الطبقة المسيطرة» التي تستخدم كل الاساليب لتأييد نظامها : تتساءل — مثلا — لصالح من يكتب ز. ن. محمود مثلا بأن «التفاوت الطبقي... كان نتيجة طبيعية في مرحلة العرف والتقليد التي سادها الاقتصاد الزراعي لان الزراعة بطبيعتها عندئذ كانت تتطلب صاحب أرض يسود وجماعة من الفلاحين يفلحون له الارض يساعدونه...فللسيد معاملة وللمسود معاملة أخرى دون أن يحس السيد أو المسود شذوذا في هذا التفاوت»[83].

بهذا الشكل التقليدي من أشكال التخدير الايديولوجي وبهذه البساطة يفسر ز. ن. محمود التفاوت الطبقي في مصر قبل ثورة 23 يوليو : فلقد كانت المسألة طبيعية وعادية، ولم يكن المسود يحس أي شذوذ في تعامله مع السيد. وواضح مدى التضليل الايديولوجي الذي ينطوي عليه كلام فيلسوفنا الذي يتحدث هنا بمنطق «الطبقة المسيطرة» التي تحاول أن تجعل من الفروق الطبقية شيئا طبيعيا وأمرا عاديا، وكأنه لم يكن هناك ظلم اجتماعي، واستغلال طبقة شبه إقطاعية لفئات اجتماعية واسعة من المزارعين، بل وكأن الفلاح المصري قبل الثورة لم يكن يستشعر الحرمان المادي وضياع حقوقه التي كان ينتزعها منه صاحب الارض..

إن الفلاح المصري قبل الثورة كان يعيش، ويحس، تعارض مطالبه مع مصالح مالكي الارض وكان واعيا بهذا التعارض الذي يرق إلى مستوى التناقض. ويعبر عن هذا الوعي ما شهدته فترة ما قبل الثورة من «هبات فلاحية تطالب بالارض والحرية في أماكن متفرقة من

الريف، وساعد هذا الصراع ضد الاقطاع في الريف على نضج الوضع الثوري الذي قاد إلى ثورة 23 يوليو 1952»[84]. صحيح أن ز. ن. محمود أشاد بهذه الثورة ولم يعلن عدائه لبرامجها، بل إنه يلتف حولها، ولكن يتعين علينا الاشارة ــ هنا ــ إلى المخاطر الايديولوجية التي يعكسها موقفه من حقيقة ثورة 23 يوليو : فإذا كان الميثاق الصادر بعد تلك الثورة يشير إلى أن «الحل الاشتراكي لمشكلة[85] التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر ــ وصولا ثوريا إلى التقدم ــ لم يكن افتراضا قائما على الانتقاء الاختياري، وانما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين»، فإن فيلسوفنا بناء على موقفه من الحتمية ــ الذي أوضحناه سابقا ــ يؤكد أن «الحتمية هنا هي حتمية وسيلة لابد منها لنصل إلى هدف مقصود، وليست هي حتمية ممتدة على مراحل التاريخ» [86]، ودون الوقوف طويلا عند هذه المسألة نشير إلى أن مثل هذا الموقف يشوه حقيقة ثورة 23 يوليو، ويخدم ــ بوعي أو بغير وعي ــ مصالح المعادين للاشتراكية، وللفكر الاشتراكي، ومن هنا تأتي خطورة موقف فيلسوفنا من التجربة الاشتراكية المصرية بصفة خاصة. ويمكن ملاحظة هذ الخطورة أيضا في الشعار الذي ينادي به ز. ن. محمود، وهو أن لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها المؤقتة بل أن «الفلسفة العلمية هي فلسفة التجربة والخطأ، هي فلسفة النقد والاصلاح، هي فلسفة النظرة النسبية إلى المواقف والمشكلات، فلكل موقف ما يناسبه ولكل مشكلة ما يعالجها وعندئذ يكون هذا أو ذاك هو «الحق» في هذه اللحظة، وقد لا يعود هو «الحق» غدا بالنسبة للموقف نفسه وللمشكلة نفسها»[87] يتضح من هذا النص أن ز. ن. محمود يأخذ بمنهج «المحاولة والخطأ»، «وهو منهج يرفض كل تخطيط للمستقبل ولا يجهد نفسه للبحث عن «نظرية» يسير على هديها لان «لكل موقف ما يناسبه». هكذا يستطيع المنطق الوضعي أن يقنع فئات غير قليلة من المثقفين باستحالة قيام «النظرية» أو تكوين الايديولوجيا وإذا كنا نرفض هذا القول على أساس أنه لابد من «النظرية» في أية محاولة تستهدف التغيير الثوري في مجتمع ما، فإننا نسجل في نفس الوقت خطورة أمثال هذه الافكار التي يتبناها ز. ن. محمود، والتي تعارض كل فكر تقدمي يربط بين «النظرية» والتطبيق. ومما لاريب فيه أن تلك الافكار الوضعية تغذيها «الطبقية المسيطرة» التي تحاول تبرير وجودها ونظامها بشتى الاساليب وخاصة الاسلوب الوضعي الذي يوفر لها التبرير العقلي الضروري لمنع أو تأخير التحرر السياسي والاقتصادي الذي تتطلع اليه الطبقات المستغلة.

ومعنى هذا القول في النهاية هو أن الفكر الوضعي المنطقي العربي ليس في صالح حركة التحرر العربية، وهنا تجدر الاشارة إلى حقيقة هامة وهي أن هذه الحركة تخسر باستمرار فئات من المثقفين الذين كان ينتظر منهم ــ بحكم انتماءاتهم الاجتماعية ــ أن ينضموا إلى صفوفها للدفاع عن قضاياها ولمساعدتها حتى تتحرر من شتى انواع التبعية والاستيلاب.

وإذا كان ز. ن. محمود، من جهة، كعامل «عقلي» ينتج أفكاراً لصالح طبقة هي عدوة الكادحين والمحرومين فإنه من جهة أخرى لا يرقى إلى مستوى الوعي الثوري والالتزام بقضايا

الطبقة المستغلة، بل إنه عاجز بمنطقه الوضعي التجزيئي عن معرفة من هم المستفيدون حقا من انتاجه الفكري.

وإذا كان المثقف في البلدان المتخلفة عامة والوطن العربي خاصة مهيأ لان يلعب دورا حاسما في تغيير أوضاع تلك المجتمعات والاسهام في العمل الثوري الهادف إلى التحرر من سيطرة اعداء الجماهير، فإننا نسجل وبدون تجن عدم قيام ز. ن. محمود بهذا الدور الطليعي الاساسي في حركة التطور الداخلية للمجتمع المصري خاصة، كما أننا نسجل ايضا المفارقة الموجودة بين تقدم الوعي الجماهيري في المجتمعات العربية من جهة وبين ما ينادي به ز. ن. محمود من أفكار برجوازية لا تتجاوز ما هو كائن بالفعل إلى ما من حقه أن يكون من جهة أخرى. وليست هذه المفارقة سوى تعبير واضح عن الوجه الطبقي في الفكر الوضعي المنطقي، بل إنها تعبير أيضا عن عدم تطابق هذا الفكر مع التجربة الاجتماعية التي يعيشها الوطن العربي حاليا. وهذا يؤدي بنا إلى استخلاص النتيجة التالية وهي أن ز. ن. محمود يجهل — أو يتجاهل — تأخره التاريخي مما يجعله يبقى غير معبر عن واقعه الاجتماعي والتاريخي بل يبقى فكرا ووعيا مستلباً.

د — وإذا كان هذا الفكر لا يعبر عن التجربة العربية في مرحلتها الراهنة أي «مرحلة تنامي النشاط الموحد لحلف الامبرالية والصهيونية والرجعية ضد الجماهير العربية الغفيرة، وحقها في وطنها العربي وفي اختيار استقلالها الاجتماعي»[88]، فإنه ايضا فكر غير جدلي، لايربط التعاليم الخاصة بالوجود المادي والاجتماعي بالتعاليم الخاصة بانعكاسه (أي الوجود المادي والاجتماعي) في العقل، وإذا كان« الجدل من حيث هو منهج فكري فلسفي يتيح في حال استيعابه على نحو دقيق الاسهام في طرح مجموعة كبيرة من المشكلات القائمة في الوطن العربي طرحا بعيدا عن التبلد الفكري والتعصب الاقطاعي البرجوازي»[89]، فإن الاخذ بمنهج غير جدلي — كما هو الامر مع فيلسوفنا — قد يؤدي الى نتائج مثالية وغير علمية : فلقد رأينا سابقا أن المنهج الذي يتبعه فيلسوفنا يقوم على التحليل والتجزييء أساسا، وأشرنا في ثنايا هذا البحث إلى اهمال المنطق الوضعي لجانب الربط الجدلي. ولابراز هذه النقطة أكثر أقول إنه يمكن ملاحظة غياب هذا الجانب في كل ما كتبه ز. ن. محمود. وكمثال على ما أقول سأتناول موقفه من تواجد الفلسفات المعاصرة في الساحة العربية : وهو موقف لا يرى أي «صراع» مذهبي بين المادية الجدلية والتاريخية من جهة والوضعية المنطقية والبرجماتية والوجودية...من جهة أخرى، يقول ز. ن. محمود : «وحقيقة الامر عندنا هي ألا صراع بل تكامل»[90] كل فلسفة من تلك الفلسفات المذكورة تتناول جانبا واحدا من جوانب الفرد : فإذا كانت المادية الجدلية والتاريخية تهتم بالناحية الاجتماعية والوجودية بالجانب الذاتي، والبرجماتية بالناحية العملية فإن الوضعية المنطقية تختص بالناحية العقلية أو العلمية من حياة الفرد. فلا تعارض إذن حسب المنطق الوضعي بين هذه الفلسفات المتكاملة التي تسعى كلها إلى فهم حقيقة الكائن الانساني. وهذا ما عجز المثقفون العرب — حسب ز. ن. محمود عن إدراكه، بل إنهم اقتسموا فيما بينهم تلك المذاهب «كل أخذ منها بما يتفق مع تكوينه العقلي، فما من مذهب منها الا وقد

كان له الاتباع والمؤيدون العارضون الشارحون...»[90]. ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تعداه إلى ادعاء كل متشيع لمذهب من تلك المذاهب بأنه هو وحده الذي يملك الحقيقة، وبذلك تحول الميدان إلى صراع فكري، مع أن الامر كله يقتصر على اختلاف في زاوية النظر.

هكذا يفسر ز. ن. محمود حقيقة الصراع الفكري في الوطن العربي، والسؤال هو إلى أي حد يمكن قبول هذا التحليل ؟ إن القول بالا وجود «لصراع» بين تلك الفلسفات قول يجانبه الصواب : ويكفي أن نشير إلى الصراع الايديولوجي القائم حتى الآن بين الوضعية المنطقية والمادية الجدلية سواء في الوطن العربي أو في البلدان الاوروبية، وهو صراع يعكس تناقضا بين نظرتين مختلفتين إلى الطبيعة والمجتمع والانسان : تناقض بين فلسفة برجوازية وأخرى جماهيرية، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإننا نلاحظ أن ز. ن. محمود يتحدث عن الصراع الثقافي في الوطن العربي حديثا يوحي بأنه يعتبره صراعا بين وجهات النظر لا غير. ولعل غياب النظرة الجدلية هو الذي قاد فيلسوفنا إلى الا يرى في هذا الصراع سوى جانبه الايديولوجي دون أية التفاتة إلى الجانب الاجتماعي والاقتصادي : فإذا كان ز. ن. محمود يرى أن سبب نشأة هذا الصراع هو أننا حينما «أردنا أن ننقل عن الغرب في هذا الميدان (الفكر الفلسفي) ما استطعنا نقله» فإننا «لم نقتصر أمر التفرق على اختلاف في زاوية النظر بل جاوزنا ذلك، فتحول الميدان على ايدينا ميدانا للصراع الفكري يتبادل فيه الاطراف الرأي السباب»[91].

إذا كان ز. ن. محمود يرى ذلك فإننا نتساءل هل كان تباين مواقف مثقفينا تجاه الفكر الفلسفي الغربي مجرد اختلاف في زاوية النظر على حد تعبير ز. ن. محمود ؟ أم أن هناك خلفيات اجتماعية هي التي ضبطت استجاباتهم ومواقفهم ؟

إننا أمام موقف ز. ن. محمود كما لو كنا أمام اختلاف فكري خالص من كل «شوائب» الوقائع المادية المباشرة... وإذا كان هذا الموقف ينطلق من مسلمة تدعي الاستقلال المطلق للفكر فإنه موقف لا يرى أية علاقة ديالكتيكية بين تلك الفلسفات الوافدة على الوطن العربي من جهة، وبين الاحداث والتحولات التي تحدث فيه داخليا من جهة أخرى...

وليس ثمة شك في أن ز. ن. محمود يعتبر أن تلك الفلسفات (من وجودية وبرجماتية...) قد دخلت إلى وطننا انطلاقا من عوامل ذاتية، أي بعودة أبناء هذا الوطن من أوروبا، ولا يعير للعوامل الموضوعية أي اهتمام : فهو مثلا لا يهتم بالوضع الاجتماعي البرجوازي العربي المتخلف الذي كان تربة خصبة لتلك الفلسفات وخاصة المثالية منها، التي كانت تتيح لها «الطبقة المسيطرة» كل الامكانيات للبقاء والنمو، وذلك باستبعاد كل فكر يعبر عن تطلعات القاعدة الاجتماعية، ويخدم مصالحها كالفكر الماركسي مثلا.

اننا انطلاقا من النظرة التي لا تفصل بين العوامل الذاتية والموضوعية بل تربط بينهما ربطا جدليا نستطيع أن نؤكد أن ممثلي تلك الفلسفات عامة وممثل الوضعية المنطقية خاصة كانوا ينطلقون من مواقع طبقية معينة، هي التي كانت تضبط مواقفهم الايديولوجية، وهذا ما لم تعه النظرة التحليلية التي تتنافى تماما مع التناول الجدلي المادي الذي «ينظر إلى النظريات والحقائق العلمية في تشكلها التاريخي القائم على متناقضات متصارعة...»[92].

ينتهي بنا القول السابق إلى أن صاحب المنطق الوضعي لم يستطع أن يرقى بنا إلى مستوى التفسير العلمي لحقيقة الوضع الفلسفي في الوطن العربي : فحين يسجل غياب فكر فلسفي عربي أصيل ويقول بأن «الامر كله بالنسبة الينا كالشعر المستعار وضعناه فوق رؤوسنا وضعا دون أن ينبت من جلودنا ويتغذى بدمائنا»[93]. فإنه لا يعلل لنا سبب وجود هذه الظاهرة، بل يكتفي بتحليل الظاهرة الفلسفية العربية المعاصرة كما لو أنها وجدت من تلقاء نفسها مع إهمال مطلق للعوامل التاريخية والاجتماعية. ولعل أخطر ما يؤدي اليه هذا الاهمال هو الابتعاد عن إدراك العلاقة الجدلية بين «التبعية» والاستعمار، وبالتالي عدم فهم حقيقة تبعية الفكر العربي عامة ــ والفلسفي خاصة ــ للفكر الغربي. وهي تبعية لا يمكن فصلها عن التبعية الاقتصادية التي عمل المستعمر وحلفاءه على الحفاظ عليها وذلك بخلق قطاع (في البلدان العربية) مكمل للاقتصاد الاوروبي.

إذا كان المنطق الوضعي قاصرا على ابراز أمثال هذه العلاقات فلانه لا يدرس الظواهر الاجتماعية والثقافية ككل بل يركز على جزء أو بعض الاجزاء دون الاخرى، وكأن هذه الاجزاء مستقلة عن بعضها و دون أية رابطة جدلية أو ديناميكية.

ومما لا ريب فيه ــ أيضا ــ أن هذا المنطق لم يستطع إدراك حقيقة الاستلاب الفكري ــ والفلسفي على الخصوص ــ الذي يعاني منه المثقفون العرب، والذي هو استلاب تاريخي أولا وقبل كل شيء. وذلك لاقتصاره على وصف وضع قائم معزول عن الظروف التي هيأته لان يكون. وهكذا نستخلص النتيجة التالية وهي : أن قيام وعي حقيقي بالاستلاب الفلسفي المشار إليه يتطلب أولا توفر نظرة تاريخية، جدلية، وهذا ما يمنحه لنا الفكر الجدلي. وتجدر الاشارة هنا إلى أن هذا الفكر لم تتح له الامكانيات العميقة حتى يتجذر في الواقع العربي، بل إن الفرص كانت معطات للفلسفات البرجوازية كالوجودية والوضعية المنطقية وغيرهما[94] (وذلك راجع في التحليل الاخير إلى طبيعة الانظمة القائمة في البلدان العربية على العموم) وسبب ذلك هو خوف «الطبقة المسيطرة» وحلفاء الاستعمار من كل ثورة تؤدي إلى تحقيق الاشتراكية كنظام اجتماعي. ولكن رغم كل المعوقات فإن الفكر العلمي الجدلي أصبح فارضا نفسه في الساحة العربية، وأصبح أغلب المثقفين وخاصة التقدميون منهم يدعون إلى ضرورة تبني هذا الفكر كأداة حاسمة لتجاوز مظاهر التخلف والاستلابات الاقتصادية والقومية والاجتماعية والفكرية.

وقد يعترض على هذه الدعوة بأنها استلاب آخر، وهذا اعتراض وجيه ولكنه تجدر الاشارة هنا إلى أنه ليس الاستلاب هو تبني فكر «الآخر» فقط بل لابد من التمييز بين فكر يعود بنا إلى الوراء وفكر يعتبر استمراراً متصاعداً «لأشرف ما في تراثنا العربي الاسلامي من قيم علمية نجد ارهاصاتها الفكرية الاولى عند ابن الهيثم، وجابر ابن حيان، وابن رشد وعشرات غيرهم، ونجد ارهاصاتها النضالية الاولى في كثير من الحركات التقدمية الجماهيرية في تاريخ أمتنا العربية»[95]. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الفرق واضح بين فكر يحجز الفرد ضمن حدود المعطى ويبقيه داخل حواجز النظام القائم كما هو الامر مع الوضعية المنطقية مثلا، وبين

فكر نقدي ثوري يعمل على تغيير العالم من أجل الحرية والعدالة الاجتماعية كما هو الأمر مع الماركسية.

هوامـش :

1) = يمكن التمييز بين نوعين من الايديولوجيا : إيديولوجيا علمية، تكون انعكاسا صادقا للواقع؛ وايديولوجيا زائفة، تكون انعكاسا زائفا للواقع. وواضح أننا نأخذ الايديولوجيا هنا بالمعنى الثاني.
2) = **الدواي، عبد الرزاق** : «**نظرية الاستلاب**» (**بعض مظاهر الاستلاب في الفكر المغربي المعاصر**)، رسالة جامعية غير مطبوعة، ص 201.
3) = أي مع انتقال الطبقة الثورية في مرحلة الصعود الرأسمالي إلى مواقع محافظة، ومع التعقد الشديد في نظريات العلم الحديث.
4) = **زكي نجيب محمود**، «**نحو فلسفة علمية**» ص : ي.
5) = وهو هنا متأثر بإرنست ماخ الذي يعتبر «أن أية مناقشة عما يسمى العالم المادي الواقعي إنما هي مناقشة ميتافيزيقية بحتة وتقليدية وغير ذات فائدة» ـــ أنظر مجلة «دراسات اشتراكية» ـــ عدد 8، سنة 1973، ص 83.
6) = **محمود أمين العالم**، «**معارك فكرية**» ص : 22.
7) = مادة «**العالم الخارجي**»، الموسوعة الفلسفية، ص : 264 (ترجمة يوسف كرم)
8) = مجلة «**الطليعة**» القاهرية، مقال لابي سيف يوسف، السنة 11، يوليو 1975 ص 111.
9) = مادة «**التجريبية**»، الموسوعة الفلسفية، ص : 111.
10) = فتجنشتين، «**رسالة منطقية فلسفية**»، ترجمة عزمي اسلام، مقدمة ز. ن. محمود، ص : ب
11) المعطى الحسي عند ز. نجيب محمود هوالحد النهائي لكل معرفة صادقة، بل هو «الاول والآخر والظاهر والباطن» على حد تعبيره.
12) = يقول ز. ن. **محمود** في كتابه «**حياة الفكر في العالم الجديد**»، ص : 291 : إنها قضايا تحصيل الحاصل لأنني «أحصل في الشطر الثاني من المعادلة نفس الشيء الذي حصلته في الشطر الاول منها مرموزا له برمز معين، فإن ما حصلته في الشطر الثاني مرموزا له برمز آخر، لكنه يساويه».
13) = **محمود امين العالم**، «**معارك فكرية**»، كتاب الهلال، القاهرة، ص : 17.
14) = **محمود أمين العالم**، نفس المصدر، ص : 18.
15) = ما يقال عن الحكم الاخلاقي يمكن قوله أيضا عن الحكم الجمالي.
16) = مادة «**القيمة**»، الموسوعة الفلسفية، ص : 352.
17) = **أميرة حلمي مطر** : «**حول نظرية القيمة المعاصرة**»، مقال بمجلة «**الفكر المعاصر**»، عدد يوليو 1965، ص : 18.
18) = المقصود هنا : العلم التجريبي.
19) = وهو اغتراب لا يختلف عن الاغتراب الثقافي أو الايديولوجي.
20) = أي نشدان ما ينبغي أن يكون.
21) = «**ضرب اليسار من اليسار**» مقال بمجلة «**الطليعة**» القاهرية، عدد 7، عام 1975، ص : 110.
22ـــ23) = نفس المصدر، ص : 110.
24) = **طيب تيزيني**، «**حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث**»، ص : 292.

25) = تجدر الاشارة هنا إلى أن الوضعية المنطقية تعتبر من أشد أعداء الفكر الماركسي، ويمكن تتبع التعارض بين الفكرين ابتداء من أوغست كونط الذي كان معاصرا لماركس، وليس صدفة أن نجد ملاذ الوضعية اليوم هو الولايات المتحدة الامريكية والبلدان الرأسمالية، وفي المقابل نجد الماركسية في العالم الشرقي الاشتراكي.

26) = ثقافة المجتمع الرأسمالي.

27) = **محمود أمين العالم**، «**معارك فكرية**»، ص : 43.

28) = مجلة «**مواقف**»، العدد 5، السنة الاولى، تموز — اب 1969.

29) = المقصود بالتأصيل هنا الاهتمام بالتراث العربي، وبالتعصير الاهتمام بالفكر الغربي

30) = «**مواقف**»، العدد المذكور، ص 15.

31) = حديث زكي نجيب محمود هنا، هو عن نفسه وعن أبناء جيله.

32) = نفس المصدر السابق، ص : 15.

33) = **ز. ن. محمود**، «**تجديد الفكر العربي**»، المقدمة.

34—35) = نفس المصدر، ص : 5 — 6.

36) = «**تجديد الفكر العربي**»، ص : 66.

37) = نفس المصدر، ص : 67.

38) = « « ، ص : 64.

39) = ن. م. : ص : 158.

40) = ن. م. : ص 18.

41) = ن. م. ص 110.

42) = ن. م. ص : 96.

43) = ن. م. ص : 136.

44) = ن. م. ص : 102.

45) = ن. م. ص : 241.

46) = وهذا ما يفسر لنا — حسبه — قياس عظمة الكاتب بما كان يملكه من قدرات لغوية (سجع، بلاغة...) دون اهتمام بما وراء الكلمات من معاني تحتاج الى تسليط الاضواء عليها : «**تجديد الفكر العربي**»، ص : 232، 233.

47) = «**تجديد الفكر العربي**»، ص : 237.

48) = يصوغ ز. ن. محمود هذا القول في كثير من مقالات وكتبه، مثل : «**تجديد الفكر العربي**». و«**الشرق الفنان**».

49) = ز. ن. محمود : «**الشرق الفنان**»، ص : 4 من المقدمة.

50) = نفس المصدر.

51) = **غالي شكري**، «**تجديد الفكر العربي**»، مقال عن الكتاب بمجلة «**الطليعة**» القاهرية، عدد 8، اغسطس 1972، ص ص : 127، 132.

52) = **جمال الدين العلوي**، «**حول مسألة المنهج في الفكر العربي المعاصر**»، مقال نشر بجريدة «**المحرر**»، 74/12/15، ص : 6.

53) = يعبر عن هذه الازدواجية، مثلا، في مقاله «**أزمة القيم**» : مجلة «**الفكر المعاصر**»، العدد 7، سبتمبر 1965، ص ص 6 — 12.

54) = **ز. ن. محمود**، «**المعقول واللامعقول**»، ص : 10.

55) = جمال الدين العلوي، ن. م.

56) = ز. ن. «المعقول واللامعقول»، ص : 8.
57) = ز. ن. محمود، «المنطق الوضعي» علاقة الهوية (الذاتية) ص : 153.
58) = التمويه : مفهوم يستعمل في علم النفس، ويعرفه هشام شرابي بأنه «يعني حجب حقيقة شيء ما أو واقع ما، بمختلف الطرق والوسائل» ــ ص : 86 من كتاب «مقدمات لدراسة المجتمع العربي».
59) = هشام شرابي، ن. م. ص : 93.
60) = مهدي عامل : «أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية» ــ ص ص : 27 ــ 28.
61ــ62) = يتحدث الكاتب هنا عن استلاب مكاني (اغتراب) واستلاب زماني (اعتراب)، أنظر نقاش فؤاد زكريا، بعدد مجلة الآداب الخاص بندوة الكويت (أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي) ص : 35.
63) = مجلة «أقلام» المغربية، العدد 1، سنة 1976، ص : 77.
64) = المقصود بالاستقلال هنا خروج المستعمر من أرض تلك الشعوب.
65) = ندوة الكويت بمجلة الآداب، ص : 9.
66) = ز. ن. محمود، «بين الاصالة والمعاصرة»، مقال بمجلة «الاصالة»، عدد 20، سنة 1974، ص : 108.
67) = ز. ن. محمود، «تجديد الفكر العربي»، ص : 136.
68) = هشام شرابي، «مقدمات لدراسة المجتمع العربي»، ص : 85.
69) = ز. ن. محمود : «تجديد الفكر العربي»، ص : 183.
70) = رشاد رشدي : «التجديد والتراث»، مقال بمجلة «الكاتب» عدد 138، السنة 12، سبتمبر 1972، ص 47.
71) = ز. ن. محمود : «تجديد الفكر العربي»، ص : 27.
72) = ندوة الكويت بمجلة الآداب، ص : 9.
73) = مهدي عامل، م. م. ــ ص : 36.
74) = لأن ز. ن. محمود يتحدث عن عصر تقني «بنتامي»، وبنتام هو صاحب المذهب النفعي الذي كان ايديولوجية الطبقة البرجوازية في القرن الثامن عشر.
75) = مهدي عامل، م. م. ص : 40.
76) = عبد الله العروي، «العرب والفكر التاريخي»، ص، 187.
77) = ز. ن. محمود : «الماركسية منهجا»، مجلة «الفكر المعاصر»، العدد 3، سنة 1965 ص 9.
78) = محمود أمين العالم، «معارك فكرية»، ص : 252.
79ــ80) = نفس المصدر.
81) = يقصد ثورة 23 يوليو 1952.
82) مجلة «الفكر المعاصر»، العدد 3، 1965، ص : 10.
83) = مجلة «الفكر المعاصر»، العدد 7، 1965، ص : 11.
84) = مجلة «الطليعة»، العدد 1، يناير 1971، ص : 21.
85) = يورد هذا النص في الميثاق ز. ن. محمود نفسه في مقاله «الماركسية منهجا»، مجلة «الفكر المعاصر»، العدد 3 سنة 1965، ص. 9.
86) = نفس المرجع : ص : 9.
87) = مجلة «الفكر المعاصر»، العدد 4، 1965، ص ص : 11 ــ 12
88) = عزيز السيد جاسم، «موضوعات عن الثقافة والثورة»، ص : 5.
89) = طيب تيزيني، «حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث»، ص : 102.

90) = مجلة «العربي»، العدد 165، اغسطس 1972، ص : 24.
91) = نفس المصدر — ص : 25.
92) = طيب تيزني، ن. م. ص : 100.
93) = مجلة «العربي»، العدد 165، ص : 26.
94) = طيب تيزيني، ن. م. ص : 183.
95) = محمود امين العالم، «ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود»، ص ص : 15 — 16.

•تشكل هذه الدراسة فصلا من رسالة تقدم بها الطالب محمد المسناوي لنيل شهادة الاجازة في الفلسفة، خلال السنة الدراسية 76—1977، تحت إشراف الاستاذ جمال الدين العلوي، بكلية الآداب بفاس.

مَحَمَّد الرافِعِي

من تراثنـــا الحديـــث

ما الذي أفهمُه منْ هِيجل

تفضل الأستاذ حسن السايح، مشكوراً، بمدّنا برسالة كان بعث بها لوالده الفقيهُ المغربي مَحَمَّد الرَّافِعِي، في أواسط الأربعينيات، وهي تتعرض لفلسفة هيجل، وما قرأه عنها، ورأيه فيها. ونشر هذا النص، ضمن هذا الملف الخاص بالوضع الفلسفي في العالم العربي، يقدم لنا إمكانية أخرى للاهتمام بالثقافة المغربية الحديثة، وعدم التسرع في اصدار الأحكام المطلقة.

يقول الأستاذ حسن السايح في تقديم هذا النص :

. استمر المغرب ــ رغم العزلة السياسية التي فرضها على نفسه ــ متصلا بالفكر الغربي، وملاحقاً التطور العلمي والفلسفي في الشرق والغرب. ومن سوء الفهم لطبيعة العقلية المغربية المتعطشة دائماً للمعرفة أن يظن بعض المؤرخين للفكر المغربي أن هذا الفكر تخلف عن مسار الركب العلمي في مختلف شعب المعرفة.

. وأريد بهذه المناسبة أن أنشر رسالة فلسفية كتبها في الأربعينيات الكاتب المغربي محمد الرَّافعي، وهي واحدة من عشرات الرسائل التي كتبها إلى أصدقائه المهتمين بالفلسفة الغربية، دالة على أن الرجل كان يقرأ ما يُكتب ويُنشر في أروبا إمّا مترجماً، وإمّا مستعيناً على ترجمته بخبراء المترجمين والمستشرقين في معهد الدراسات العليا بالرباط.

. والرافعي كان ذا فكر حي يقظ، يقرأ كثيراً ويعلق على الكتب التي يقرأها ملاحظاً ناقداً.. وتتوفر خزانة كتبي المتواضعة على كتب فلسفية وفقهية وكلامية لا تخلو جوانبها من ملاحظاته ونقده، اذا لم تكن تتجاوز الهامش الى السطور المطبوعة نفسها.

. ولقد تعرف الرافعي على الفلسفة الغربية مما نشره الآباء اليسوعيون من كتب فلسفية، ومن المجلات المشهورة في الشرق كالمقتطف، والدهور، والحديث، حيث كانت أقلام المترجمين والناقلين تنشر أبحاثاً قيمة أصيلة، وبالأخص مِمّا كتبه يعقوب صروف، واسماعيل مظهر، واسماعيل أدهم، وشميل، ومما نشره لطفي السيد، وعلي عبد الرازق، ومما كتبه السلفيون في الفلسفة الاسلامية وبالأخص في العروة الوثقى.

. ولعل اهتمامات الرافعي بالفلسفة كانت امتداداً لدراسة الفلسفة في المدرسة المغربية على يد ابن طفيل وابن باجة وابن رشد وغيرهم من المفكرين المغاربة.

. وكان الرافعي يدرس الفلسفة الغربية دراسة ابستمولوجية معرفية، ولم يكن يدرسها ايديولوجية واختيارا وموقفاً، ولهذا فقد كان أكثر تحرراً وموضوعية، وبالأخص من وجهة النظر الإسلامية، ومع أن الرافعي وقع في أخطاء، حين ضيق زاوية نقده بحكمه على هيجل بالالحاد، فإن هيجل لم يكن في نظر المثاليين ملحداً حسب المفهوم الفلسفي للإلحاد.

. والواقع أنه لا يجوز الحكم على آراء الرافعي من خلال رسالة واحدة، وانما يجب أن يُهتمّ بالموضوع المتخصصون في الفلسفة المثالية الألمانية، فهم أقدر على التحليل في هذا الموضوع.

. ولقد سلف أن نشرت الرسالة بمجلة « اللقاء » دون تعليق في زاوية الانتاج المغربي، كما سلف أن قرأت الرسالة بتعليق توضيحي في مهرجان الجديدة سنة 1980 ولكني أنتظر من « الثقافة الجديدة » أن تكون أكثر رحابة في استمرار نشر رسائل الرافعي الفلسفية ودراستها دراسة علمية صحيحة.

حسن السائح.

من المباحث الفلسفية ما كتب به إلي في محاورة بيني وبينه في فلسفة هيجل بعد المطالعة :

«قد كان جرى البحث في فلسفة هيجل الالماني الحلولية عن معنى السلب والايجاب في كلامه فأجبت بما كان حاضرا يلوح من خلال كلامه، وما اقتنعت بذلك في نفسي، فكيف أرجو بذلك اقناع من هو مثلكم في النبوغ والعبقرية[1]» وفاقد الشيء لا يعطيه، إلى أن دخل بيدي كتاب في الحكمة النظرية الباحثة عن حقيقة العقل والادراك التصوري والتصديقي، ومعنى الشعور والانتباه، وحقيقة الوجود، وطريق اقتناصه تصورا وحكما لبعض فلاسفة الاسبان، وهو الكونت دِي كُلَارْنَا، فأخذت منه عن تدقيق وإمعان : أن فلاسفة الافرنج المتأخرين يستعملون الايجاب والسلب في التعلق النسبي الذي يكون بين طرفين، ضرورة اقتضاء نسبة كل [2]طرفين، منسوبا ومنسوبا إليه، أعم من أن يكون ذلك التعلق تعلق تأثير وتأثر أو مجرد سَبَبِيَّةٍ ومُسَبَّبِيةٍ لا تنتهي إلى تأثير وتأثر، أو مجرد شعور أو انتباه أو إدراك، فيسمون التعلق إيجابا، والمتعلق، وبعبارة، المقتضي، مُوجَباً، والمتعلق به والمُقتضَى سالبا، لانه مسلوبٌ منه بالمُغَايَرَةِ، وعديله في الانتساب، مثال ذلك التعلق الذي بين المُدرِكِ والمُدرَكِ، والمنتبِهِ والمنتَبَهِ إليه، والعالم والمعلوم، والقادر والمقدور، والمريد والمراد، وقِسْ على ذلك ما يشابهه، فالذي بصيغة اسم الفاعل يسمونه موجبا لانه طالبٌ لغيره، ومتعلق به تعلق تأثير أو دونه، والذي بصيغة اسم المفعول موضوعا لانه موضوع للمطلوبية والتعلق، وسالبا لانه مسلوب عنه ما ثبت لصاحبه ومضايفه من الطلب، وعليه فذلك الفيلسوف المتصَفّ المادي المجهول الذي لا يرجو لله وقارا يحذو حذو سبينوزا البرتغالي الهولاندي ويخطو خطوه، وينظر إلى أبعد مما نظر إليه، فذهب

كلاهما إلى أن الحق، جل جلاله وتعالى عما يقول الظالمون والمُعَطِّلون عُلُوّاً كبيرا، حقيقته قوة طبيعية كلية متصلة بالكون كله اتصال كل قوة طبيعية بمطبوعها، فعالة فيه على الدوام، فعل كل طبيعة بلا شعور ولا إرادة. إنما هو الخَبْطُ والاتفاق، فإن كان هناك نظام وإتقان فمن مجرد المصادفة، فهو تعالى مؤثر في الكون كله جليلِهِ ودقيقه، مجموعه وأفراده، والكون كله مادة له ليس غير ما يتجرد عنها أو لا يدخل تحت نواميسها أصلا مُتَوَلِّدٌ عنه، فيسمى بمقتضى هذا موجبا، ومحل تأثيره الذي هو المادة، مركَّبَةً أو بسيطة، جزئية أو كلية، موضوعا وسالبا، ونفس التأثير إيجاباً. ويذهبان إلى أن بتكرار هذا التأثير والتأثر، والفعل والانفعال، وبعبارتهم الايجاب والسلب، واستمراره أحقابا طويلة، يتطور الكون وينتقل من حالة الى حالة، متدرِّجاً في الرُّقيِّ، ومنه ما يتسفَّلُ فيه، وهو ما يتلاشى وينعدم، إلّا أنه قليل جدا بالنسبة للمترقي، وأنه تعالى لكثرة فعله هذا وتأثيره يتبع مفعوله في الترقي إلى أن يبلغ كُلٌّ من الصانع والمصنوع غايته في الكمال اللائق به، هذا في فعله وهذا في انفعاله، ثم قال : وربما أطلق سبينوزا في بعض تعاليمه أنه تعالى، مع كونه قوة طبيعية حاكمة على كل القوى التي من جنسها، هو متصف بحياة هي مبدأ كل حياة في كل حيٍّ مما ها هنا، وبإرادة وعلم هما الاصْلاَنِ الأصيلان لما يوجد في الكون من علم وإرادة، إلّا أنه تعالى لا يخرج مع ذلك عن كونه قوة طبيعية، واتصاله بالمادة اتصالا حقيقيا على المعهود. تعالى ربُّنا عمَّا لا يليق بجنابه الاقدس. ه. [3] « والذي أفهم أنا من مذهب هيجل على ما في العبارات المترجِمَة لفلسفته من خفاف، أنه يقول بالتطور المنطقي كما يرى أرسطوط، ويرى نظرية الخلق المستمر، وبعبارة تجدد الخلق، كما هو رَأْيُ ديكارت، وأصلها لغيره، ويعبر هيجل عن هذا المعنى بدوام الحركة والترقي للمطلق، وأن العالم لا وجود له من ذاته، بل من خالقه، جَلَّ عُلاَهُ، الذي عبر عنه هو بالمطلق أو المثال، وهذا هو مذهب المثال الباطني القائل بأن لا وجود للاشياء العالمية إلّا في الفكر، وبواسطته، فالعالم، إذن، موجود وغير موجود، بل هو غير موجود أكثر منه موجود، بما أنه هو وليس[4] شيئا مِمَّا هو. وقد قال مَالْبْرانْش : حقيقة الاشياء الخارجية ليست مؤكدة لنا إِلّا بالوَحْي.»

هـوامـش :

(1) يقصد الرافعي صديقَه
(2) في الاصل «كل نسبة» بدل «نسبة كل» كما وضعناها.
(3) أي انتهى قول الكونت دي كلارئا السابق ذكره.
(4) في الاصل «وليست».

ملاحظات حول «الحركات الاجتماعية في الاسلام»

لاميل تـومـا

مقدمـة :

تعاظمت أهمية الدراسات التراثية الجديدة المؤسسة على النهج المادي التاريخي، في التصدي للرؤى المثاليةوالاستعمارية البورجوازية القائمة على مواقف رجعية معبرة عن مواقع الطبقات المعوقة للتقدم الاجتماعي، التي تعمل جاهدة على مسخ تراثنا العربي الاسلامي، وإدماجه ضمن مؤسساتها الايديولوجية (بوصفها مؤسسات الطبقات الرجعية الحاكمة) بشكل يجعل منه تبريرا «منزهاً» للاوضاع السائدة، ونظاما قيمياً معوقا للتطور، أو بتعبير أدق، سلاحا إيديولوجيا قائما على المواقف المثالية الرجعية التي أنتجتها المواقع الطبقية التي كانت معادية للجماهير ضمن مسيرة تطور المجتمع العربي الاسلامي. وقد استطاعت حركة التحرّر الوطني العربية أن تنزع هذا السلاح من أيدي الرجعية، وتوظفه ــ في جوانبه الثورية ــ في صراعها الايديولوجي ضد قوى التبعية.

من هذا المنطلق، تأتي مناقشة هذه الدراسات كضرورة لابد منها في الدفع بها إلى الامام على طريق تثبيت أقدامها على أساس علمي ثوري، وذلك بمراجعة جدية من شأنها أن تتبين نقط القصور والخطأ من أجل تفاديها مستقبلا. والحوار الذي نحن بصدده، متعلق بمساهمة إميل توما المسماة «الحركات الاجتماعية في الاسلام» (دار الفارابي، 1980).

بين المظهر والجوهـر :

لا سبيل إلى التدليل على أن جدلية العلاقة بين المظهر والجوهر من البديهيات المسلم بها في عداد المقولات الماركسية، ولكننا ــ بالرغم من ذلك ــ نجد خرقا واضحا لها عندالعديد من ماركسيي الوطن العربي، وعند توما أيضا. فانطباعنا، لاول وهلة، بمجرد قراءة العنوان، يفيد أننا بصدد عمل هام بصاحب الحركات الاجتماعية في الاسلام؛ ويزيد انطباعنا رسوخا حين نمر بتحذيرات توما من السقوط في الاحكام الجاهزة، خصوصا وأن الامر يتعلق بالزنج والقرامطة (ص 13، 14).

لكننا حين نتجاوز «التمهيد» نصطدم بحقيقة مرة تظهر لنا من كتب القدماء وكتب بعض معاصرينا، وهي أن «العرض» لا يفي بالوعود التي يضربها ــ وبحزم ــ اميل توما في التقديم، لانه يتناول قضايا عديدة في جوهرها عن المجال الذي حدده الكاتب للدراسة، فهو لا يتعرض للحركات الاجتماعية إلا بالاسم، وإنما يبحث في «الفكر الاجتماعي في الاسلام وتياراته»، وهذا ما لم يشر إليه توما ــ ولو مرة واحدة ــ طوال الصفحات العشرين التي تشمل التمهيد (مع أن هذا العنوان مثبت في الفهرس).
فتوما يتناول «الافكار الاجتماعية في الاسلام» بالبحث، ويرى أنها جاءت كنقيض للفكر الاجتماعي في الحقبة الجاهلية (ص 43)، ولا يعرض للاسلام كحركة اجتماعية اكتست طابعا تقدميا في ظرفها ذاك، بل يصبح الاسلام (مع توما) فكرا مجسدا في آيات وأحاديث لا تربطها بالواقع أدنى صلة

ونمضي قليلا، لنقرأ عن «مناشيء الفكر الشيعي»، وعن الشيعة كـ «حركة دينية سياسية» (ص 69). بحيث تنتفي عنها الطبيعة الاجتماعية؛ إنها «فرقة تمثل وتعاليمها مكانا هاما في الفكر الاجتماعي الاسلامي» (ص 74)، وليست حركة اجتماعية هامة لها موقعها ضمن مسيرة الصراع الطبقي في المجتمع العربي الاسلامي.

وحتى حين يتعلق الامر ب « التيار الثوري في الاسماعيلية»، فالاهم هو أفكارها الاجتماعية (83)، وليس فعلها النضالي الاجتماعي، ودوافعه الواقعية وأثره في تقويض السلطة العباسية.

كما أن الاعتزال يصبح (مع توما) «مجموعة فكرية تصدت للتيارات الاجتماعية ودارت في إطار الاسلام» (ص 94)، مؤلفة من «فلاسفة حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين» (ص 95) (لاحظوا تكريس خرافة التوفيق، وسحب سمة الفلسفة على المعتزلة الذين ظلوا في إطار كلامي)، ولا يدرس كحركة اجتماعية تقدمية استوعبت مصالح التجار الصغار والمثقفين التقدميين، ومصالح عامة الشعب، واستطاعت أن تصل إلى السلطة (عهد المأمون)، وتتصدى للطبقات الرجعية، لا للتيارات الاجتماعية (الكلمة معممة وغير دقيقة اجتماعيا).

جوهر الكتاب، إذن، هو «الفكر الاجتماعي في الاسلام وتياراته»، وما «الحركات الاجتماعية في الاسلام» (العنوان) إلا مظهره الزائف؛ ويؤكد رأينا هذا إشارة المؤلف إلى أنه سيعود للحديث عن الزنج والبابكية في إطار بحث الثورات الاجتماعية في الامبراطورية العربية الاسلامية (هامش 3، ص 118)، وكأن بحث الحركات الاجتماعية لا يتسع البحث الثورات الاجتماعية، ما دامت الاولى قد تكون رجعية أو تقدمية، وما دامت الثانية قد تكون مضادة.

عن نمط الانتاج ومراحله التريخية :

يؤكد اميل توما على إيمانه الراسخ بالمادية التاريخية، ويعدد الامثلة على فعاليتها كعلم للقوانين الموضوعية لمسيرة تطور المجتمع البشري، ويحذر من تطبيقها بطريقة آلية غير جدلية، مبرزا «أن قوانين التطور واضحة المعالم ترشد إلى السبيل الصحيح»، وأن «تطبيق هذه القوانين يحتاج إلى رؤية التطور الخاص والعام وارتباطهما العضوي» (ص 20)؛ إلا أنه يسقط في شرك التعسف وإصدار الاحكام الجاهزة، وتقوده استنتاجاته إلى فوضى في المفاهيم، وخلط جلي بين التشكيلات الاقتصادية ــ الاجتماعية. فكيف ذلك ؟

إن توما يسطر بأن «التاريخ العربي ينقسم إلى مراحل، وأن النضال الطبقي ساد جميع المراحل التي أعقبت عهد الشيوعية البدائية أو النظام القبلي» (ص 12) لكنه، في الحقيقة، لا يقوم بهذا التقسيم، ولا يمكن أن يفسر ذلك إلا بفعل الظروف التي تعيشها الدراسات التاريخية العربية الذاهبة في هذا الاتجاه، والتي لم تتوصل بعد إلى حسم قاطع في مثل هذه القضايا، وبفعل ظروف ذاتية زادت المسألة تعقيدا وأبعدت توما عن الحقيقة الموضوعية. بأي حق، وبأي معيار نطابق بين المشاعية البدائية وبين النظام القبلي بجرة قلم («أو») ؟ إن توما يضع الخيار أمام القارىء، فإما أن يقول شيوعية بدائية وإما أن يقول «نظام قبلي» (طبعا في إطار التاريخ العربي)، بالرغم من الاختلافات بين كلا النظامين. فالنظام القبلي ــ في إطار المرحلة التي يحددها له الكاتب، بين القرن الخامس الميلادي وظهور الاسلام ــ لا يمكن أن يطابق نظام المشاعة البدائية الذي هو نظام لا طبقي بالاساس، بينما يعرف النظام القبلي (بشهادة المؤلف) سرعة تطور تجاري (ص 37) وازدياد التفاوت الطبقي بين الاغنياء والفقراء، وتحول الفقراء الاحرار إلى أرقاء (ص 38) ويعرف عملية تقاطب اجتماعي عرفتها كافة المجتمعات الطبقية» (ص 38)؛ فالنظام القبلي طبقي كامل التكوين.

ويزيد المؤلف الطين بلة حين يضيف بأن ظهور الاسلام في مكة والحجاز، قد رافق «انتقالهما من نظام المشاعية البدائية التي كانت قد وصلت إلى أعلى مراحلها، إلى النظام الطبقي» (ص 27). والفرق كبير جدا بين الاقرار بمرحلة انتقالية من المشاعية البدائية إلى النظام الطبقي وبين الاقرار بتفاوت طبقي يزداد تفاقماً !

هذا مع العلم أن المشاعية البدائية قد اختفت، بفعل ظروف موضوعية، مع انتهاء عصور ما قبل التاريخ. وأن المرحلة التي يتحدث عنها توما تقع بين القرن الخامس الميلادي وظهور الاسلام.

وهكذا، يتضح لنا أنه لا يمكن (إلا في حدود متعسفة ولا تاريخية) الحكم بمطابقة نظام طبقي كامل التكوين، للنظام الشيوعي البدائي الذي لم يكن طبقيا بالاساس. كما أنه تجدر الملاحظة إلى أن المؤلف حين يتحدث عن «المراحل»، فهو يتحدث عن تشكيلات اقتصادية اجتماعية، وهذا ما يصدق على نظام المشاعية البدائية، ولكنه لا يصدق على «النظام القبلي» الذي يظهر وكأنه تشكيلية اقتصادية ــ اجتماعية أيضا، كما يتضح من كلام توما في (ص 12). كما وقع في عدة مغالطات، لا يمكن أن نفسرها إلا بضيق الافق ولوي عنق التاريخ لتصدق عليه فرضيات مسبقة؛ فهو يخبرنا أن ماركس وانجلز قد عرضا «تعميما بشأن تطور التاريخ البشري، و (خلصا) إلى أن الشيوعية البدائية سادت المجتمع الاول (؟!) وأعقبها نظام الاقطاع، وبعده نظام الرأسمالية، وسيعقب هذا النظام، الاخير من الانظمة الطبقية، النظام الاشتراكي، المرحلة الاولى للنظام الشيوعي» (ص 11) (لاحظوا أن الشيوعية البدائية ــ حسب ما يقتضيه سياق الكلام ــ تدخل عداد الانظمة الطبقية). وما أثار انتباهنا هنا (واستغرابنا أيضا) هو اختفاء النظام العبودي بالرغم من كونه «أول شكل من أشكال الاستغلال» (انجلز)، وبالرغم من حرص الكاتب على تعداد المراحل بهذه الطريقة البسيطة ــ من سلسلة المراحل. هذا مع أن المؤلف يعترف به (للمرة الاولى) بصدد تأكيده على أن المجتمع المكي (الشيوعي البدائي حسب توما) لم يتحول إلى مجتمع عبودي (ص 39) بالرغم من أن عدد العبيد كان يزداد سنة بعد سنة.

وفي (ص 102) يقول اميل توما : «وكما أن الفكر البورجوازي التقدمي انتهى بانتهاء مرحلة النهوض (الاقتصادي والاجتماعي والسياسي)، وحل محله فكر رجعي متحجر في عهد تدهور النظام الرأسمالي، كذلك كانت الاشعرية بديل المعتزلة في عهد الانحطاط الامبراطوري العربي الاسلامي، كما أن الأشعرية هي «ايديولوجيا عصر الاقطاع» (ص 105). نعيد صياغة هذه الاقوال، فنسطر أن المجتمع العربي الاسلامي قد عرف النظام الرأسمالي في فترة مبكرة، وتطور هذا النظام في عهد المعتزلة الذين كانوا يمثلون الفكر البرجوازي التقدمي. لكنه سرعان ما تدهور وانتهى وجاء النظام الاقطاعي فخلفه، وسادت الاشعرية في عهد هذا الانحطاط ! هكذا إذن ! تتحقق في مجتمعنا قوانين التطور، ويتحقق التتابع المنتظم للتشكيلات الاقتصادية ــ الاجتماعية، بشكل معكوس (رأسمالية ــ إقطاع)، أفتكون هذه هي الخصائص القومية التي لمح لها توما سابقا (ص 12) ؟!

عن الشيعة وإيديولوجيتها والحركات الثورية :

إن المؤلف، هنا أيضا، يخلط الامور أو تختلط عليه، فيجعل الاسماعلية مجرد فرقة إمامية، فهو رغم كونه لا يغفل الخلاف حول إمامة اسماعيل بن جعفر الصادق (ص 79 ــ 80)، إلا أنه لا يعي ما ترتب عنه، من كون الاسماعلية قد تكونت في ظرفه وسلكت طريقها الخاص قائلة بإمامة إسماعيل الابن الاكبر، ومن كون الامامية قد قالت بإمامة الابن الاصغر موسى الكاظم، فهو ببساطة غير علمية يسطر : «يمكن التقرير أن الشيعة في إطارها الواسع تنقسم إلى قسمين : الشيعة الزيدية (...) والامامية وتجمع فرقا مختلفة بينها الاثنا عشرية (...) والاسماعيلية التي تقف عند الامام اسماعيل بن جعفر الصادق» (ص 73).

ثم إن المؤلف يصل إلى استنتاج خاطىء بعيد كل البعد عن التاريخ الحقيقي للحركات الثورية التي هزت كيان السلطة العربية الاسلامية، حيث يقرر بأن «الحركات الثورية في الاسلام تبنت دائما إيديولوجية شيعية» (ص 88). والواقع أن قيام الحركات والانتفاضات كان بدافع الصراع الاجتماعي، ولم يكن رهنا بالتشيع أو الولاء لاهل البيت، وهذا ما تشهد عليه بوضوح تام انتفاضات الخوارج الذين انطلقوا من العداء لاهل البيت، ولعلي بالضبط، والذين كانوا ثوريين لا شك في ذلك.

كذلك الامر بالنسبة لحركة المطرف بن المغيرة (77 هـ) في المدائن إبان عهد الحجاج بن يوسف، لم تكن مؤسسة على ايديولوجية شيعية. وإنما كانت بدافع الصراع الطبقي : «ادعوكم إلى أن تقاتلوا هؤلاء الظلمة على أحداثهم، وندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، وأن يكون الامر شورى بين المسلمين» (ابن الاثير).

والثورة البابكية «لم يكن لها برنامج ديني محدد يقوم على فلسفة أو عقائد دينية أو مذهبية تؤيد انتسابها إلى المزدكية أو الزاردشتية» (حسين مروة)، على عكس ما يزعمه اميل توما من أن «بابك واصل تقاليد مزدك» (ص 88) (يقصد دعوته وآراءه) الذي استمرت آراؤه بين سكان أذربيجان والبلاد المجاورة لها، واستمالت اليها العناصر غير الراضية عن حالتها الاجتماعية كبعض الفرس والمتطرفين الشيعيين والباطنية.. مما مهد الطريق أمام حركة بابك الواسعة» (ص 88) مما يعني أن البابكية ذات أساس مزدكي وشيعي أيضا، وهذا ما لم يثبته التاريخ الواقعي.

وثورة الزنج، أيضا، لم تتبن العقيدة الشيعية، وكانت مرتبطة «ارتباطا شديدا بأسوأ ظاهرات الاستغلال الاقطاعي للقوى البشرية المشتغلة في الارض» (ح. مروة)، فهي، إذن لم تغير العلاقة الانتاجية في كلدة والعراق (لا يحدد توما خاصية هذه العلاقة) إلى علاقة إقطاعية بين أسياد الارض والفلاحين (ص 111) كما يرى توما، وإنما كان دافعها التخلص من العلاقات الاقطاعية، وليس من علاقات إنتاجية أخرى (عبودية ربما!؟)

وهكذا يتضح أن مزاعم توما باطلة ومردودة من أساسها، وبعيدة عن أن تكون صادرة عن موقف مادي تاريخي ما فتيء مؤلفنا يدعي تبنيه، فكفانا من الادعاء، ولنحاول تحري الاشياء في حقيقتها.

عبد الرحيم سليمان

بيان من اتحاد كتاب المغرب

نتيجة للزيادة في اسعار بعض المواد الغذائية الاساسية، وما اثارته من سخط الجماهير واحتجاجها، ثم ما أعقب ذلك من إضرابات سقطت خلالها ضحايا، ورافقتها اعتقالات وأحداث دامية، فإن بلادنا تعيش أياما عصيبة بسبب سياسة التفقير والقاء التضحيات على كاهل المواطنين الفقراء ومحدودي الدخل.

وإن مثل هذه الحوادث ذات الدلالة البالغة، لا يمكن أن تفسر تفسيرات ظرفية، وان تؤول تأويلات تبريرية، بل هي تأكيد لعمق الأزمة المتمثلة في انتهاج سياسة تحمي مصالح الاقلية، وتقنن الضغط، وتفرغ الديمقراطية من شروطها، وتعوق نتائجها الجدلية عن التحقق.

لذلك فإن عدم تراجع الحكومة عن الزيادة في الاسعار، يعتبر بمثابة اصرار على فك التعبئة العامة التي تحتاج اليها البلاد لحماية حقوقنا الترابية، وتحرير ما تبقى من مناطقنا المحتلة.

وإن أزمة بمثل هذا العمق لا يمكن أن تعالج بالاجراءات الظرفية السلطوية، ولا باللجوء الى قمع المناضلين والهيئات المتحملة لمسؤوليتها في إطار المشروعية والالتزام بمصالح الشعب.

لهذا فإن اتحاد كتاب المغرب يعبر عن مساندته للجماهير في مطالبتها بالتراجع الفوري عن الزيادة في الاسعار، يستنكر توقيف المحرر وليبراسيون و «البيان» ويطالب بإطلاق سراح جميع المعتقلين ومن بينهم عضوا الاتحاد : مصطفى القرشاوي ومحمد الاشعري كما يلح على ضرورة الاستماع لمطالب الشعب المشروعة في اطار ديمقراطي حتى يتيح انصاف الاكثرية من استغلال الاقلية.

المكتب المركزي

22 يونيو 1981

ملاحظة : أما الأستاذ **عبد الرحمان بنعمرو**، مدير مجلة « أقلام » وأحد أعضاء اتحاد كتاب المغرب، والذي اعتقل أيضاً في إطار حملة 20 يونيو 1981، فقد حكم عليه بثلاث سنوات مع وقف التنفيذ.

«الثقافة الجديدة»

اعتقال الشاعر محمد الاشعري.(*)

هاهم يلحقونك أنت الآخر أيها العزيز بضائقة الزنزانة وعتمتها يطوقونك، يهيئون ملفك، ينوعون الخواتم : أحمر، أزرق، بني، أخضر. وينطقون بالحكم.

علال الفاسي، محمد القري، محمد المختار السوسي، محمد الوديع الآسفي، محمد الحبيب الفرقاني، مصطفى المعداوي، عبد اللطيف اللعبي، عبد الله زريقة، وأنت الآخر تتبع طريقهم. هذه «العصابة الشعرية» تعلمنا، منذ مطلع العصر الحديث، كيف أن الشعر، هنا، مقدمة لفعل التحرر، انحياز جهير للمُهَمَّشين وهم يضيئون للحرية مركزها.

عبر البلاد كنت تطوف بأشعارك، لا تُحَمِّل غيرها حبا، حنينا، صراخا، ألقاً، عذابا، نشيدا، كنت تسرق منا المتاعب السرية لاتحاد كتاب المغرب، ثم لا ينساك عملك اليومي، ولا تنسى عائلتك، وقد انحدرت إلى الرباط وتركتها تنظر عودة إلى زرهون.

دُلِّيهِمّ ياورقة، يا كلمة، على سر اتقاد «الاجنة» بين جفون محمد، شفتيه ثم يديه، فتّحي زرار الصدر وانكشفي مشتعلة، محرقة، فذاك خبيء العشق يتقدم المواكب، ولا ينتهي.

محمد بنيس

(*) اعتقل على إثر اضرابات 20 يونيو 1981 التي دعت اليها الكونفدرالية الديمقراطية للشغل، وحكم بالسجن لمدة سنة نافذة، وهو يتحمل مسؤولية الكاتب العالم للنقابة الوطنية للفلاحة التابعة للكونفدرالية.

تضامن مع جريدتي «المحرر» و «ليبراسيون»

تعرضت جريدتا «المحرر» و «ليبراسيون» لتوقيف طالت مدته على إثر اعلانهما عن اضراب 20 يونيو 1981. وقد عبرت النقابة الوطنية للصحافة المغربية في حينه عن تضامنها مع الجريدتين، كما بادرت العديد من المؤسسات والجمعيات الوطنية والدولية إلى الاحتجاج على هذا التوقيف الذي ينال من حرية الصحافة.

نقف إلى جانب «المحرر» و «ليبراسيون» اللتين صمدت أمام العديد من مرات التوقيف، ونطالب باطلاق سراح مصطفى القرشاوي، رئيس تحرير جريدة «المحرر».

«الثقافة الجديدة»

تضامناً مع الشاعر أحمد فؤاد نجــم

نحن الكتاب والمثقفون المغاربة الموقعون اسمله نعبر عن تضامننا التام مع الشاعر أحمد فؤاد نجم، الذي يقوم باضراب عن الطعام داخل السجن منذ 10 ماي احتجاجا على المعاملة اللا انسانية التي يتعرض لها على يد السلطات المصرية.

إننا ندين حملة القمع الموجهة ضد مجموعة من المثقفين والمناضلين والتقدميين بمصر، كما نطالب السلطات المصرية باطلاق سراح جميع المناضلين الذين شملتهم حملة الاعتقالات وقدموا أخيرا للمحاكمة.

نهيب بالرأي العام العربي والدولي أن يتضامن مع ضحايا القمع بمصر.

نحيي الشاعر أحمد فؤاد نجم ونؤكد مساندتنا له في محنته من أجل اسماع صوت الجماهير والاخلاص للكلمة الصادقة.

الموقعــون :

عبد الكبير الخطيبي، ادريس الناقوري، ادريس الملياني، أحمد لمسيح، ربيع مبارك، مصطفى لمسناوي، ميلودي شغموم، محمد عزالدين التازي، عبد اللطيف الفؤادي، أحمد بوزفور، ادريس الخوري، المهدي اخريف، محمد الهرادي، علال الحجام، محمد بنيس، عبد الله راجع، محمد البكري، فاضل يوسف، العياشي أبو الشتاء، نجيب العوفي، عبد الرفيع الجواهري، عبد الجبار السحيمي، محمد الميموني، عبد الكريم الطبال، محمد شكري، احمد بنميمون، رشيد بنحدو، أحمد المديني، عبد اللطيف اللعبي، رشيد المومني، أنور المرتجي، محمد سبيلا، خناثة بنونة، ابراهيم السولامي، ابراهيم زيد، محمد زفزاف، مصطفى القرشاوي، عبد الله المنصوري، محمد برادة، عبد الله زريقة، أكويندي سالم، بنسالم حميش، رضوان افندي، عبد الرحمان بوعلي، محمد السملالي بكراوي، عبد القادر الشاوي، محمد بوخزار، الحبيب المالكي، فتح الله ولعلو، عبد القادر باينة، أحمد السطاتي، عبد الرزاق الداوي، منيب البوريمي، قمري بشير، حسن العلوي، نجمي حسن، احمد الطريبق، الأمين الخمليشي، هناوي الشياظمي.

أواخر ماي 1981

مجلة «الكرمــل»

وصلت إلى المغرب، أخيرا، مجلة «الكرمل» الصادرة عن الاتحاد العام للكتاب والصحافيين الفلسطينيين، بإشراف محمود درويش والياس خوري.

مبادرة تناقض الركام الصحافي، وتأخذ جبل الكرمل في فلسطين مواجهة، موازية، فللجبل، برأسه ومنحدريه، شكل الرهشة، وكل منهما يخترق الفضاء/ البياض بسمكه وحدته، بفعل الاختراق تم الصحبة والالفة، وبه تحتفل الغرابة أيضا، وقد خرج التلازم على قواعد العادة، يرى الى الثقافة في بعدها الابداعي، لا تكرس ولا تطمئن. منذ العددين،الأول والثاني، تجلت أطراف البلاد العربية قريبة من بعضها، منشغلة بأسئلة واحدة، رغم فروقاتها. أتت «الكرمل» مرنانة بتجانسها، وعمقها، ووحدة تنوعها، وانبساط أفقها، وهي بجانب «مواقف» و «البديل» تهيء لمثلث فضي أن يتقدم بهدوئه في هذه الفسحة من سيادة الاستبداد والخراب، ليوقظ، فيؤالف، فيدمر.

مواد العدد الأول : بيان الكرمل. سعدي يوسف ـــ المضيق. عز الدين المناصرة : ـــ غـافلتك وشربت كأس الخليل. أمل دنقل ـــ وداعا سبتمبر. محمود درويش ـــ قصيدة بيروت . يحيى يخلف ـــ النقطة الرابعة. غالب هلسا ـــ الحفلة أو كوميديا الاسماء. الياس خوري ـــ ثلاث رصاصات، إدوار سعيد ـــ الاسلام والغرب. فيصل درّاج ـــ الانتاج الروائي والطليعة الأدبية. حليم بركات ـــ نزعة الخضوع في روايات نجيب محفوظ. رضوى عاشور ـــ موقفان وطريقان، «المتشائل» و «وليد مسعود» ـــ بطرس الحلاق ـــ الله والثورة والشعر. فوزي الاسمر ـــ البدو في أدب الاطفال الاسرائيلي. اميل حبيبي ـــ أنا هو الطفل القتيل. رنا قباني ـــ مختارات من الشعر اليوناني الحديث. رافائيل البرتي ـــ ذاكرة النور. محمود درويش ـــ انت الجذع الذي نكتب عليه أغانينا. أبو سلمى ـــ لهب القصيدة. أنور خالد ـــ ملتقى الشقيف الشعري. فاروق عبد القادر ـــ يوسف ادريس، بحثا عن اليقين المراوغ. ليانة بدر ـــ الحركة المسرحية في المناطق المحتلة. مؤنس الرزاز ـــ مجموعة شهادات ادانة. جاك الاسود ـــ الشعر الفرنسي بالعربية.

مواد العدد الثاني : نزيه أبو عفش ـــ المضيق. سعدي يوسف ـــ كحول. ممدوح عدوان ـــ مرة سكر البحر. كاظم جهاد ـــ أربع قصائد. هاشم شفيق ـــ مقارنات. يوجين

غيللفيك ـــ صرخات. اتيل عدنان ـــ الراديو. محمد زفزاف ـــ في الغابة. هاني مندس ـــ أعشاب تلتف حول أعناق الشجر. أدوار سعيد ـــ الجنون الامريكي. عزيز العظمة ـــ استشراق الاصالة. فيصل دراج ـــ في دلالة النقد. الطاهر لبيب ـــ درس غرامشي. رولان بارت ـــ ماهي الكتابة ؟. سمير الصايغ ـــ الثنائية العرفانية للشكل والمضمون في الابداع المعاصر. يمنى العيد ـــ خطوط عريضة في البحث عن هوية القصيدة العربية الحديثة. غالب هلسا ـــ حوار مع اميل حبيبي ورؤية لاعماله. شوقي عبد الامير ـــ الاشياء وحاجز الصمت. عبد الكبير الخطيبي ـــ الصهيونية واليسار الفرنسي. البير أديب ـــ دفتر الذكريات. نيكولاس غيين ـــ مختارات شعرية. غسان كنفاني ـــ يوميات 1959 ـــ 1960. جمال الدين بن الشيخ ـــ رسالة مفتوحة من كاتب عربي متحد إلى رئيس الكتاب العرب المتحدين. حسن الشامي ـــ مجانين بلا أسماء. مصطفى هيكل ـــ برديات. كاظم جهاد ـــ حول تيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة. حوارات من القاهرة. فاروق عبد القادر ـــ قراءة في وجه مصر. عمر صبري كتمتو ـــ الواقعية ضد الواقعية. مؤنس الرزاز ـــ البصقة : الرواية ـــ البقية. جاك الأسود ـــ التآنس.

والمجلة ماثلة للطبع، تلقينا باستغراب ودهشة كبيرين نبأ اعتقال ومحاكمة الأستاذ عبد الرحيم بوعبيد ورفاقه أعضاء المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية السادة : محمد اليازغي، محمد الحبابي، محمد منصور، محمد الحبيب الفرقاني، الذين صدرت في حقهم أحكام قاسية. وإننا إذ نستنكر هذا المس الجديد بحرية الرأي والتعبير، لنضم صوتنا إلى كل القوى والهيئات والمؤسسات الديموقراطية، وطنياً وعربيا ودولياً، في المطالبة بالتراجع عن هذا الخرق لأبسط الحقوق الديموقراطية.

« الثقافة الجديدة »